MICHELE FEDERICO SCIACCA

IL SECOLO XX

SECONDA EDIZIONE

VOLUME PRIMO

MILANO
FRATELLI BOCCA - EDITORI
1947

BOCCA

STORIA UNIVERSALE DELLA FILOSOFIA

VOLUMI PUBBLICATI

1. G. Rensi, *Spinoza*, 2ª ediz.. 1944 . . L. 200
2. M. Dal Pra, *Scoto Eriugena*, 2ª ed. (in c. st.) » —
3. E. Garin, *L'Illuminismo inglese* (esaurito) . » —
4. P. Rotta, *Nicolò Cusano*, 1942 . . . » 300
5. M. Dal Pra, *Condillac*, 1942 . . . » 400
6. L. Giusso, *Nietzsche*, 1943 . . . » 350
7. P. Martinetti, *Kant*, 2ª ediz., 1946 . . » 350
8. P. Martinetti, *Hegel*, 2ª ed. (in c. di stampa) » —
9. L. Giusso, *Lo storicismo tedesco*, 1944 . . » 350
10. G. Faggin, *Meister Eckart e la mistica tedesca preprostante*, 1946 . . . . » 350
11. S. Drago Del Boca, *Leibniz*, 1947 . . » 350
12. C. Boyer, *S. Agostino*, 1947 . . . » 350 X

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA

Comitato direttivo: Mario Dal Pra . Bruno Nardi - Mario Untersteiner

Direzione: Via Aselli, 26 - Milano

Amministrazione: Fr. Bocca, editori . Milano

Pubblicazione trimestrale - Abbonamento per il 1947: 2 vol.

L. 500 in Italia - L. 1000 all'Estero

£ 3000

MILANO

IL SECOLO XX

A

ARMANDO CARLINI

Maestro di filosofia

con stima, affetto

amicizia

STORIA DELLA FILOSOFIA ITALIANA
DIRETTA DA M. F. SCIACCA
23

MICHELE FEDERICO SCIACCA

IL SECOLO XX

VOLUME I

MILANO
FRATELLI BOCCA - EDITORI
1947

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Printed in Italy

Tipografia Fratelli Bocca, Editori — Milano — Marzo 1947

INTRODUZIONE

Nel primo decennio della seconda metà del secolo XIX il pensiero italiano comincia già ad orientarsi verso metodi e problemi che lo differenziano e lo allontanano dalla speculazione immediatamente precedente. Lo spiritualismo, nelle due forme principali del Rosmini e del Gioberti, che possono considerarsi la filosofia dell'età del nostro romanticismo, il quale in tutti i suoi aspetti si congiunge alla tradizione cattolica e la rinnova, esaurisce a poco a poco la sua vitalità nella larga schiera dei seguaci. In alcuni di questi ristagna in forme astratte di platonismo, che non soddisfano più le nuove esigenze dell'Italia, già regno indipendente e quasi del tutto unificata; in altri acquista nuova vigoria e tien testa efficacemente al positivismo.

Gli artefici del Risorgimento scompaiono uno dopo l'altro; ai problemi già risolti dell'indipendenza e dell'unità subentrano i problemi non meno ardui dell'organizzazione in tutti i settori del giovane Regno; gli uomini della Destra stanno per cedere il posto del Governo agli uomini della Sinistra; i problemi sociali, economici ed educativi attirano l'attenzione dei politici, dei giuristi, degli economisti e dei filosofi. Tutto ciò portò, con un ritmo sempre crescente specialmente dopo il 1880, *ad una vasta e profonda trasformazione della nostra vita politica, economica e sociale, che doveva necessariamente influire sullo svolgimento del pensiero filosofico. Le polemiche tra rosminiani e giobertiani e tra rosminiani e Gesuiti già tacciono e i non pochi seguaci del Gioberti e del Mamiani sono oltrepassati e cadono nell'ombra.*

Il senso del concreto, del pratico, dell'attivo orienta ed informa la speculazione dell'ultimo trentennio del secolo scorso. La pura meditazione cede il posto al positivo e all'utilitario, quantunque alle volte l'ammirazione per la scienza sia quasi più estetica che pratica (1); *le scoperte e le invenzioni scientifiche sono industrializzate e preparano quello che, da qualche tempo, può chiamarsi il trionfo della tecnica sulla scienza teorica* (2).

Il positivismo è stato il movimento culturale rispondente a queste esigenze e a queste aspirazioni e pertanto esso rappresenta l'espressione di un'epoca della nostra storia. Più che un sistema filosofico, esso è stato un indirizzo metodico, una forma mentis, *che ha improntato di sè, e non solo in Italia, oltre alla speculazione filosofica vera e propria, l'intero mondo della cultura. Molti tra i nostri positivisti, infatti, hanno preferito alle costruzioni sistematiche la esplorazione di particolari e determinati campi d'indagine in ogni settore dello scibile. In questa ricerca, il positivismo presenta alcune caratteristiche costanti e dei punti fermi: a) riporre e ricercare la verità nel fatto; b) considerare l'esperienza come unica fonte del sapere e criterio ultimo della certezza; c) accordo e quasi identità tra cognizione filosofica e cognizione scientifica; d) atteggiamento agnostico o negativo di fronte ai problemi della metafisica; e) concezione meccanica della natura; f) unità del reale, pur senza negare la diversità della materia dallo spirito; g) genesi, spiegazione e giustificazione dei valori secondo l' evoluzione biologica e le leggi della psicologia* (3). *Con questi principii metodici e postulati teorici il positivismo italiano ha certamente appagato non solo i bisogni più sentiti dell'epoca, ma anche un'esigenza caratteristica e costante dello spirito del nostro popolo, che « è stato sempre* amico del fatto »: *Galilei, « infatti, non è un accidente*

---

(1) Penso al celebre scritto dell'ARDIGÒ, che è poi anche una disamina gnoseologica: « Guardando sul rosso di una rosa ».

(2) Con ciò non si vuol negare che il nostro secolo sia ricco anche di scoperte teoriche.

(3) L. LIMENTANI, *Il positivismo italiano*, « Logos », fasc. 1-2, 1924, p. 1.

per la storia del pensiero italiano » (4). *Esso, con le sue vaste e a volte definitive indagini storico-filologiche (che ancora oggi sono un patrimonio culturale di prim'ordine) ha soddisfatto anche il bisogno della concretezza storica, pur'esso caratteristico della nostra cultura, anche se il suo metodo di ricerca e alcuni suoi pregiudizi naturalistici e biologici, già al loro tempo molto discussi, siano ormai tramontati* (5).

D'altra parte, la limitazione della ricerca al metodo, come mezzo d'investigazione dei fenomeni o dei fatti dell'esperienza, considerati come punto di partenza indiscutibile (senza tener conto di alcune forme grossolane di materialismo e di meccanicismo e dell'idolatria del mito della scienza), faceva sì che il positivismo mancasse di una vera dottrina filosofica e gnoseologica. Non c'è esperienza che non sia esperienza di una coscienza; non c'è esperienza che non abbia un aspetto soggettivo. Il punto di partenza — fu osservato ai positivisti — non è il fatto in sè ma la coscienza del fatto. In breve il positivismo, in generale, non ebbe una consapevolezza critica della esperienza e del problema della conoscenza, se si eccettua il neopositivismo degli empirio-criticisti.

La sociologia, anche in quel che ha avuto di buono, non è riuscita a colmare questa lacuna, come gli studi giuridici ed economici non sono valsi a soddisfare le esigenze della morale, non di rado sacrificata al pratico e all'utile, oltre che al presupposto della necessità delle leggi della natura fisica ed umana. Del resto, l'agnosticismo metafisico (non di raro, vero e proprio disprezzo per la metafisica) rendeva impossibile la fondazione di una dottrina morale. D'altra parte, proprio per la sua insufficienza, rendeva sempre più vivi ed urgenti i massimi problemi della filosofia. Tutto ciò ha fatto che, in

---

(4) A. Espinas, *La philosophie experimentale en Italie*, Paris, 1880, p. 31.

(5) Vivissimo in molti positivisti l'amore per il passato, lo studio del quale, come dicevano, ci fa acquistare « una nuova coscienza del nostro proprio essere » e dà « come una più profonda rivelazione di noi a noi medesimi » (P. Villari, *Scritti vari*, Bologna, 1911, p. 35).

Italia, il positivismo, quantunque abbia avuto un periodo di preponderanza, non sia mai riuscito ad imporsi incontrastato.

Infatti, non mancano, contemporanei del positivismo, indirizzi e tentativi antipositivisti, anche vigorosi. Lo spiritualismo della prima metà del secolo è continuato dal Bertini, dal Conti, dall'Acri, dal Fornari (nei quali più o meno si avverte l'influsso del Rosmini e del Gioberti), impegnati a difendere (il Bertini solo in un primo tempo) i fondamenti del pensiero cristiano-cattolico contro il determinismo scientifico e l'agnosticismo metafisico (6). *Contro questi spiritualisti* (7) *e con un orientamento di pensiero diverso da quello dei positivisti, a Napoli, i neohegeliani, con a capo B. Spaventa, anche se in quel tempo con limitata e breve influenza, ricostruiscono secondo il metodo hegeliano la storia della filosofia e immettono, attraverso la ripetizione o la rielaborazione della dialettica hegeliana, lo hegelismo e i suoi problemi nel nostro pensiero, senza pur misconoscere le esigenze concrete dei positivisti. Ma lo hegelismo ebbe in un primo tempo scarsa influenza (anche se continuato da S. Maturi, P. D'Ercole, D. Jaja), sopraffatto precisamente dal positivismo, al quale contrastano, limitatamente, oltre allo spiritualismo, da un lato l'herbartismo e dall'altro, in*

---

(6) Nell'epoca del positivismo, anche per contingenze storiche e politiche del momento, dilagava una mentalità laica ed anticlericale. Prendersela con la teologia, con la Chiesa e con il clero era di moda. Pregiudizi politici ed una mitica concezione della libertà del pensiero e dell'autonomia ed inviolabilità della scienza determinarono spesso verso la religione atteggiamenti di assoluta incomprensione.

(7) Un chiaro esempio del contrasto tra hegelismo e spiritualismo è dato dalla polemica Fiorentino-Acri, a proposito dello scritto del FIORENTINO, *Considerazioni sul movimento della filosofia in Italia dopo l'ultima rivoluzione del* 1860, ristampato sotto il titolo: *La filosofia contemporanea in Italia. Risposta di F. F. al Professore F. Acri*, Napoli, A. Morano e R. Marghieri, 1876. Cfr. dell'ACRI: *Dialettica turbata*, Bologna, Mareggiani, 1911. Argutamente l'Acri risponde al Fiorentino, che aveva messo all'Inferno il Mamiani, il Bertini e gli altri: « Siamo tra i dannati, tutti della scuola italiana, così detta da te, e tutti colpevoli di aver creduto che dal tetto in su qualche cosa ci fosse » (p. 84).

maniera più ampia e più duratura, il neocriticismo, che combatte sia la metafisica idealistica, troppo ostile al sapere scientifico, sia le angustie del positivismo, che, contrario ad ogni apriorismo, non solo finiva per compromettere la possibilità di una teoria della conoscenza e della stessa scienza, ma anche i diritti dello spirito e i valori morali e religiosi.

Già però, tra gli ultimi anni del secolo morente e i primi del nuovo, cominciava a venir meno l'ambiente storico che aveva fatto la fortuna del positivismo e che il positivismo stesso, a sua volta, aveva contribuito a creare. Nel resto dell'Europa la reazione antipositivistica, che portò ad un approfondimento delle basi e dei postulati della scienza, era in pieno svolgimento, e da noi non tardò a farsi sentire. Alcuni positivisti, quali il Tarozzi e il Varisco, assumono un atteggiamento critico e di revisione (8); *il cosidetto modernismo, movimento religioso anti-intellettualistico nella dottrina, ha già i suoi primi rappresentanti in Italia e i primi fogli e riviste; il pragmatismo trova già tra noi i primi cultori e sostenitori, che nel* 1903 *fondano, in Firenze, il* Leonardo, *mentre i neokantiani continuano le loro polemiche antipositivistiche. Lo stesso anno del* Leonardo *nasce a Napoli* La Critica, *organo militante per molti anni dell'idealismo assoluto del Croce e del Gentile e rinnovatore della cultura italiana. Pochi anni dopo* (1907) *il De Sarlo fonda, in Firenze,* La Cultura filosofica, *che diffonde le più recenti dottrine filosofiche, psicologiche e scientifiche straniere e combatte sia il positivismo che l'idealismo assoluto. Nel* 1908 *il pensiero cattolico italiano, prendendo contatto con la speculazione moderna e contemporanea, dà vita, in Milano, alla* Rivista di filosofia neoscolastica, *che, dopo aver contribuito a combattere il positivismo, ha impiegato ogni suo sforzo contro il nostro*

---

(8) L'opera, *Della necessità nel fatto naturale e umano* — in cui il TAROZZI critica il determinismo — è del 1896-7. Similmente l'opera *Scienza ed opinioni* (1901) del VARISCO, considerata come la migliore della fase positivistica del pensiero varischiano, è già un superamento del positivismo. È da ricordare ancora che l'*Introduzione alla metafisica* di P. MARTINETTI è del 1902-04.

idealismo neohegeliano. Così, nel periodo che all'incirca va dalla fine del secolo allo scoppio della prima Guerra mondiale, maturano la dissoluzione del positivismo e l'affermarsi dell'idealismo del Croce; nascono e tramontano il pragmatismo e il modernismo; sono contemporanei dell'idealismo trascendentale e di esso avversari, da un lato, il positivismo e il neocriticismo in forme diverse da quelle originarie e dall'altro l'idealismo critico e il neotomismo. Il periodo posteriore alla Guerra è contrassegnato, da una parte, dall'affermarsi dell'attualismo del Gentile, che attrasse molti scontenti dello storicismo crociano; dall'altra, dall'evolversi di tutti quattro gli altri indirizzi che si mantengono in polemica con l'idealismo assoluto e dal lento ma inarrestabile dissolvimento di questo, dovuto ai nuovi problemi nati dal grande conflitto, al sorgere di esigenze non soddisfatte o trascurate dall'idealismo, che ha dato origine ad altri orientamenti, che ormai l'hanno sorpassato. In questi recenti atteggiamenti speculativi, ancora in via di sviluppo, le esigenze vitali del positivismo, dell'idealismo e dello spiritualismo cristiano-cattolico tendono ad armonizzarsi, non in un sistema eclettico, ma in una nuova sintesi filosofica.

Negli anni della seconda Guerra mondiale e di questo primo dopoguerra, in effetti, nulla di nuovo è maturato: l'interesse per l'esistenzialismo e quello recentissimo per Marx non rappresentano, almeno fino ad oggi, indirizzi autonomi e consistenti di pensiero.

Capitolo I

IL PRAGMATISMO

1. *I teorici del pragmatismo italiano: G. Vailati e M. Calderoni.* Il pragmatismo italiano ha una sua propria fisionomia, se non altro rispetto ad altre forme simili più fortunate, come il pragmatismo anglo-americano, e almeno nei suoi due maggiori teorici, Giovanni Vailati (1) e Mario Calderoni (2). Tuttavia, la critica, ancora oggi più accreditata (3), non ha mancato di affermare ingiustamente che il Vailati non occupa un posto, nemmeno modesto, nella storia del pensiero filosofico e che il nostro pragmatismo, in blocco, non ha nè importanza, nè originalità.

(1) Nacque a Crema il 24 aprile 1863. Studiò ingegneria e matematica nell'Università di Torino, dove ebbe maestro il Peano, che poi lo chiamò al posto di assistente di Calcolo infinitesimale nella stessa Università, nella quale successivamente fu assistente di geometria proiettiva e assistente onorario di meccanica razionale. Insegnante medio di matematiche in diverse città (da ultimo a Firenze), fu membro della Commissione Reale per la riforma delle Scuole Medie. Fu uomo di buona cultura, anche umanistica, e d'ingegno versatile. Morì a Roma il 14 maggio del 1909.

(2) Nacque a Ferrara il 30 aprile 1879. Fu libero docente di filosofia morale nell'Università di Bologna prima e poi di Firenze. Morì ad Imola il 14 dic. 1914. « Due grandi maestri morti scelse per sè: Platone e Stuart Mill. In Platone ritrovava l'ombra amata di Socrate e l'annunzio di Aristotele; in Stuart Mill la propedeutica di Bacone e l'economia di Ricardo... M. C. ebbe anche maestri viventi, e italiani: in economia V. Pareto, in politica G. Mosca, in metodica G. Vailati » (G. Papini, *Prefazione* agli *Scritti* di M. C., p. IX).

(3) Cfr. La bibliografia di questo capitolo.

Tanto il Vailati che il Calderoni tengono sempre distinto il loro pragmatismo da quello dello James e dello Schiller (4), e criticano apertamente le teorie che riconoscono alle scienze soltanto un mero valore economico (5). Essi si rifanno al « dimenticato » Peirce, di cui accettano e sviluppano il metodo, che applicano ai vari rami dello scibile e a molti problemi di diverso ordine e natura. L'unità dei loro scritti disparati va, dunque, ricercata nel costante uniformarsi ad un *metodo* di ricerca; nel restare soprattutto dei logici (6) (al contrario, il James dichiarava di « abbandonare la logica, francamente, recisamente e irrevocabilmente » (7)); nell'evitare quanto nel pragmatismo anglo-americano compromette in modo irreparabile il valore della conoscenza, cioè nell'accentuare la necessità della verificazione oggettiva. Motivi questi importanti e significativi, specie se considerati rispetto al loro tempo. Se si pensa, inoltre, alla povertà della produzione italiana intorno ai problemi epistemologici, al Vailati va riconosciuto il merito di averli affrontati, dopo il Peano, con preparazione

---

(4) Basta leggere le non poche recensioni del V. di libri di James (*Scritti*, Leipzig, T. Barth - Firenze, Succ. B. Seeber 1911). Per esempio, a proposito del saggio *The will to Believe*, il V. considera « paradossali » alcune conclusioni dello James per l'eccessivo valore dato alla credenza (*Scritti*, p. 270). E, sempre recensendo altri saggi dello James, nota come i continuatori del Peirce (Dewey e Schiller) siano dei « nominalisti » e come « il contrasto che lo James scorge, tra la concezione « pragmatistica » della verità e la concezione ordinaria e tradizionale, è in fondo un contrasto assai più apparente che sostanziale » (p. 579). Il CALDERONI (*Scritti*, Firenze, « La Voce », 1924, vol. II, p. 358) osserva da parte sua che « l'avversario vero del pragmatismo del tipo di cui parliamo è l'inconscio *will to Believe* (o volontà di crearsi ad ogni costo l'illusione di credere), che si manifesta in tanti sistemi filosofici passati e presenti ». E insieme, il V. e il C., si meravigliano come alcuni interpreti del pragmatismo (lo Schiller) abbiano potuto identificare questa dottrina con il protagorismo (*Scritti di V.*, p. 912; di C., vol. II, p. 102).

(5) Cfr. le recensioni di Mach e di Poincaré (*Scritti*, pp. 346-50; 630-633; 667-70, ecc.).

(6) M. M. ROSSI, *Il pragm. ital.*, « Riv. di psicologia », n. 1, 1923, p. 16.

(7) W. JAMES, *A Pluralistic universe*, New York, 1909, p. 214.

e serietà. Egli sentiva che la scienza è una cosa seria e che riflettere sulla scienza e su ciò che essa significa nel mondo umano, è compito al quale la filosofia non può sottrarsi. Questa esigenza è fortemente avvertita, come vedremo, anche dai neocriticisti, dal De Sarlo e dalla sua scuola contro il semplicismo idealista.

Al metodo il Vailati attribuisce una funzione catartica: un buon metodo serve a chiarire molti problemi, a risolvere quelli che sono veramente problemi, ad eliminare quanti lo sono solo nell'apparenza, a seppellire dispute interminabili ed inutili. Per il Vailati, prima di discutere, è necessario intendersi sui termini della discussione. Molte controversie non avrebbero avuto luogo o sarebbero state immediatamente risolte, se i contendenti, fin da principio, si fossero dati la pena di definire i termini di cui si servivano. Si sarebbero evitati molti errori e ritardi nell'acquisto di nuove cognizioni (8). Il linguaggio tende continuamente delle insidie, in quanto il significato delle parole e delle frasi adoperate sfugge al nostro controllo, è accettato da noi quasi inconsapevolmente per tradizione e per imitazione. In questo senso il linguaggio costituisce un ostacolo per l'eliminazione dei contrasti illusori e, per alcuni, un modo d'illudersi « di dire qualche cosa anche quando non dicono nulla » (9). Apprezzabili i vantaggi dell'analisi del linguaggio: si eliminano gli equivoci e le frasi prive di si-

---

(8) *Alcune osservazioni sulle Questioni di Parole nella Storia della Scienza e della Cultura* (1899), *Scritti*, p. 203. Il V. dà perciò grande importanza allo studio della struttura e dello sviluppo del linguaggio e a quello della natura delle funzioni che esso adempie (*idem*, p. 205 e segg.). Egli considera anche alcuni casi di « questioni di parole », ma non di rado gli sfugge che le questioni di parole sono spesso grosse questioni di idee (GENTILE, « La Critica », fasc. I, 1917, pp. 58-59). Tuttavia, le indagini del V. sul linguaggio hanno una notevole importanza, specie per i problemi logici. Esse costituiscono un antecedente storico (anche se ignorato) dei neopositivisti del Circolo di Vienna e in particolare delle ricerche logiche del Carnap.

(9) *Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori* (1908), *Scritti*, pp. 895 e segg.; *Il Pragmatismo e i vari modi di non dir niente* (1909) — in collaborazione con M. CALDERONI — *idem*, p. 933. Nelle pagine che seguono c'è una lunga serie

gnificato, si ha la « possibilità di ottenere dei modi di espressione delle credenze nostre ed altrui, atti più di qualunque altro a mettere in luce quali siano le operazioni o le ricerche a cui dovremmo ricorrere per provarle o confutarle ». Così i primi e gli ultimi scritti del Vailati delineano e confermano il suo metodo, il quale, attraverso un ripensamento delle dottrine del Peirce, è la caratteristica del suo « pragmatismo » e di quello del Calderoni.

Del resto, questo bisogno di precisione e di chiarificazione rispondeva al suo temperamento di scienziato, formatosi nel clima del positivismo (10). Ma già con uno spirito diverso dal positivismo e contro la svalutazione razionalistica ed idealistica, fin dal suo primo importante scritto, considerava il problema della storia delle scienze. Essa, secondo il Vailati, « non va concepita come la storia di una serie di tentativi successivi falliti tutti eccetto l'ultimo », ma come « una serie di successi dei quali ciascuno supera ed eclissa il precedente, come il precedente aveva alla sua volta superati ed eclissati quelli che lo avevano preceduto... Noi ci troviamo sempre, o quasi sempre, davanti a un processo di approssimazioni necessarie paragonabili a una serie di esplorazioni in un paese sconosciuto, ciascuna delle quali corregge e precisa meglio i risultati delle esplorazioni precedenti e rende sempre più facile, a quelle che susseguono, il raggiungimento dello scopo che tutte hanno avuto in vista » (11). Questa concezione della scienza porta il

---

esemplificativa di « frasi che non asseriscono nulla » (p. 937). — È da notare che il V. in quest'analisi del linguaggio è influenzato dalla « maieutica » di Socrate, dalla dottrina degli « idoli » (quelli della terza specie) del Bacone e da alcune pagine del libro III del *Saggio* di Locke.

(10) Anche nei suoi acuti studi su Platone ed Aristotele, il V. tratta quasi sempre problemi logici ed epistemologici e si accosta ai due grandi filosofi greci con *esprit de géométrie*.

(11) *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze* (1897), *Scritti*, p. 667. Il GENTILE (rec. cit., p. 57) osserva che « l'intima sostanza della questione » dell'« importanza delle ricerche storiche rispetto al sapere scientifico » « sfugge... all'occhio del Vailati », una volta che ognuno dei « successi » è conce-

nostro Autore ad avvicinare le scienze fisiche e le scienze storiche, a negare la differenza tra la regolarità e la immutabilità delle leggi fisiche e la contingenza e la variabilità delle leggi storiche. Le leggi fisiche sono soggette anch'esse « ad eccezioni provvisoriamente inesplicabili » e pertanto l'analogia e la regolarità dell'ordine dei fatti fisici non differiscono affatto da quelle che si riscontrano nell'ordine dei fenomeni sociali (12). Pertanto nessuna « necessità » o « fatalità » distingue i due ordini di fenomeni e il più rigido determinismo è compatibile « con la fiducia più ampia nell'efficacia della volontà umana a modificare ed a dirigere gli eventi » (13).

---

pito « come tale che debba ecclissare i precedenti ». Evidentemente il Gentile non tiene conto dei chiarimenti apportati dal V. a quanto egli cita (l'imagine delle esplorazioni in un paese sconosciuto) ed interpreta il succedersi storico dei « successi » come un annullamento continuo del precedente nel susseguente. Non è per lo meno strano che il V., il quale ha scritto poche righe prima che « la storia della scienza tende sempre più a diventare una scienza essa stessa », abbia a sostenere poi questa posizione antistorica! Non c'è dubbio — e lo provano molti altri scritti forse non noti al Gentile — che il V. parla di un accrescersi storico dei risultati delle varie ricerche, in armonia con la sua concezione antidommatica della scienza.

(12) Il V. nell'affermarsi della storia delle scienze scorge l'azione dell'evoluzionismo di Darwin (*idem*, p. 68) e mette in luce il vantaggio che ne ricava l'insegnamento (pp. 70 e segg., dove si leggono tante buone ed utili osservazioni, che si ritroveranno poi nella pedagogia idealistica).

(13) M. Calderoni, *Prefazione* a *Gli strumenti della conoscenza* di G. V., p. 6. — Il V. si è anche occupato di scienze economiche, sociali e morali. Egli non ritiene giustificata la distinzione tra l'*homo oeconomicus*, egoista, e l'uomo qual'è, in concreto, mosso, oltre che dall'egoismo, da altri sentimenti. Secondo il V., l'economia comprende tutte le scelte umane che presentano costanza e regolarità in modo da generalizzare e da prevedere. Così il campo della morale viene incluso nell'economia ed alcuni principii economici (per es., quello dell'« utilità marginale ») si dimostrano applicabili anche alle azioni morali. Cfr. la rec. del *Saggio di uno studio sui Sentimenti Morali* di G. Salvadori (1903), *Scritti*, pp. 474-76. Là dove si occupa dei problemi di politica economica, a volte con acute osservazioni, egli critica sia i difetti del liberismo e dell'individualismo come quelli del socialismo (*Un libro di economia sociale* (1902), *Scritti*, pp. 440-445). A proposito di un libro di B. Kidd (*Social Evolution*) contro il materialismo stori-

L'applicazione più acuta e più proficua del suo metodo il Vailati l'ha fatta ai problemi di logica e in special modo al concetto di « deduzione ». Nel suo scritto più importante. *Il metodo deduttivo come strumento di ricerca* (14), egli rivendica l'importanza della deduzione, non solo perchè garantisce la certezza delle cognizioni, ma anche come strumento di ricerca e d'indagine. Egli nota il diverso uso della deduzione nell'antichità e nei tempi moderni: gli antichi se ne servivano solo come mezzo di prova, i moderni se ne servono anche come strumento di ricerca (15). La deduzione usata in quest'ultimo senso ha fatto conquistare verità scientifiche (legge d'inerzia, legge dell'attrazione universale) impossibili ad ottenersi con i soli « processi di paragone diretto e di generalizzazione basata sul riconoscimento di analogie » (16). È per mezzo della deduzione che la ricerca scientifica spinge le teorie alle loro ultime conseguenze, « allo scopo di porle a fronte con qualunque fatto conosciuto o conoscibile eventualmente incompatibile con esse ». Molte altre operazioni mentali sono possibili solo per mezzo della deduzione (17). In breve, per il Vailati, il processo deduttivo non è solo analitico, ma è anche sintetico, in quanto, al pari di quello induttivo,

---

co, il V. (1896), d'accordo con l'A. recensito, mette in evidenza la grandissima importanza del fattore morale nel progresso della società ed afferma « che il vero *primum mobile* dell'avanzamento della società sta nel graduale sviluppo *in tutte le classi della società* (e specialmente, com'è naturale, nelle classi meglio educate) di un sentimento sempre più elevato dei doveri di tutti verso ciascuno e di ciascuno verso tutti, nella sempre crescente esigenza di equità nei rapporti tra uomini e nella ripugnanza sempre maggiore per tutto ciò che è fonte di sofferenze umane » (*Scritti*, p. 42).

(14) 1898, *Scritti*, pp. 120-148.

(15) « È precisamente nella pochissima importanza data alla deduzione come mezzo di spiegazione e di anticipazione sull'esperienza, in confronto alla grande fiducia posta in essa come mezzo di prova e di accertamento che giace la differenza caratteristica tra le idee di Aristotele e quelle dei fondatori della scienza moderna sulla funzione della deduzione nella ricerca scientifica ». *Idem*, p. 124. Cfr. M. Maresca, *Il problema della scienza e l'educazione*, p. 31.

(16) *Idem*, p. 128.

(17) *Idem*, p. 130.

porta alla scoperta di nuove verità, che nè l'esperimento nè la osservazione avrebbero forse mai fatto conoscere. Ciò spiega la sua difesa del sillogismo come strumento conoscitivo e di ricerca (18).

Tra gli altri vantaggi, la deduzione ci permette di abbracciare con un solo atto mentale una varietà e molteplicità di fatti, con risparmio di una gran copia di operazioni e di sforzi intellettuali distinti. Se si concepisce « come scopo della ricerca scientifica la costruzione di un insieme di teorie e d'immagini mentali, la cui corrispondenza coi fatti che rappresentano sia sempre più perfetta, e tale da permetterci previsioni più sicure, più precise e di più lunga portata sul loro andamento e un controllo sempre più efficace dei mezzi che sono a nostra disposizione per far servire le cose alla soddisfazione dei nostri bisogni o alla realizzazione delle nostre operazioni, si dovrà riconoscere, come compito principale della deduzione, quello di metterci in grado di raggiungere tali scopi coi mezzi più semplici e riducendo al minimo le operazioni mentali e il materiale di fatti e di esperienze a tale scopo richiesti » (19).

---

(18) « Vi sono deduzioni e sillogismi nei quali si fa qualche cosa di più e di diverso dell'applicare una regola generale a un caso speciale, nel quale si riconosca *direttamente* la presenza dei caratteri che la rendono applicabile. Vi sono sillogismi nei quali ambedue le premesse sono proposizioni generali, e nei quali la conclusione è una nuova proposizione generale non suscettibile di esser provata per induzione senza ricorrere ad *osservazioni ed esperienze che sarebbero completamente diverse da quelle dalle quali le corrispondenti premesse sono state o avrebbero potuto essere provate* » (*Idem*, p. 136. (Nelle pp. segg. trovi alcuni esempi).

Il GENTILE (*rec.* cit., pp. 57-58) osserva circa il punto di vista del V. che gli sfugge il « nodo della questione » e che l'A. « un solo modo avrebbe avuto di dimostrare l'utilità essenziale della deduzione nella ricerca sperimentale: dico un solo modo vero e filosofico; ed era quello d'indicare l'immanenza della deduzione nel processo induttivo », cioè nel pensarla come il Gentile. A tale critica mi sembra che sfugga davvero « il nodo della questione » proposta dal V. Il Gentile critica anche la difesa del sillogismo, la quale è invece molto perspicace e precorre di molti anni il *Traité de logique* di E. GOBLOT, che è del 1917. La difesa della deduzione è, evidentemente, un motivo antipositivista della filosofia del V.

(19) *Il Met. dedutt. ecc.*, *idem*, pp. 144-145.

C'è già *in nuce*, in questo scritto che è tra i primi, il « pragmatismo » proprio dell'ultimo periodo dell'attività del Vailati, quando egli, non più tanto giovane, diede la sua collaborazione ai « ragazzi » del *Leonardo*.

Sul *Leonardo*, egli, in fondo, non fa che precisare e chiarire le sue idee, rifacendosi al metodo del Peirce e polemizzando altre forme di pragmatismo allora in auge. Infatti, riprendendo l'argomento degli equivoci creati dal linguaggio, scrive che il miglior « canone metodico » per ovviarvi è « quello che consiglia di determinare il significato di ogni frase, o proposizione astratta, per mezzo dell'esame delle *conseguenze* che se ne traggono e delle *applicazioni* che ne sono fatte da chi le enuncia, riguardando due frasi o proposizioni, come equivalenti, o come due modi di dire la stessa cosa (Peirce), ogni volta esse vengono adoperate, da chi le adotta, come mezzo di giungere alle stesse conclusioni particolari » (20). Un'applicazione di questo metodo è la critica della tendenza, propria del « filosofo », di *generalizzare* troppo, « oltre al punto nel quale i concetti generali possono servire allo scopo loro, che è quello di condurci a stabilire delle classi di oggetti dei quali vi sia poi, o vi possa essere qualche cosa di più o meno importante da affermare o da negare... » (21). Il pragmatismo è contro l'abuso delle astrazioni e delle unificazioni e adotta in questa guerra la tattica di chiedere, a chiunque avanzi una tesi, d'indicare quali fatti dovrebbero succedere se essa fosse vera e quali se fosse falsa. Con ciò i pragmatisti sperano di convincere i filosofi che le astrazioni, le identificazioni dei concetti, ecc. « tanto valgono quanto sono efficaci come *mezzi* per conoscere, per sapere, per prevedere... » (22). Pertanto, la formula del Peirce: « il significato di una concezione consiste nelle sue conseguenze pratiche », non va intesa — così ha fatto il pragmatismo posteriore — « come una specie di « utilitarismo » applicato alla logica »; e « la regola me-

---

(20) *Per un'analisi pragmatistica della Nomenclatura Filosofica* (1906), *Scritti*, p. 702.

(21) *Dal Monismo al Pragmatismo* (1907), *idem*, p. 788:

(21) *Idem*, p. 190.

todica del Peirce, lungi dall'essere diretta a rendere più « arbitraria », e più « soggettiva », più dipendente dal parere e dal sentimento individuale, la distinzione tra opinioni vere e opinioni false, ha invece uno scopo perfettamente opposto ». Il pragmatismo è « utilitario » solo « in quanto conduce a scartare un certo numero di questioni *inutili* »; e inutili perchè apparenti, perchè non questioni (23). La formula del Peirce non è che un invito « ad introdurre *lo sperimentalismo non solo nella soluzione delle questioni, ma anche nella scelta delle questioni da trattarsi;* a versare nelle parole, che sono l'oggetto delle nostre controversie, il loro contenuto pratico e sperimentale allo scopo di evitare confusione e sofismi » (24).

Il riferimento all'esperienza è, dunque, considerato dal Vailati « non soltanto come mezzo di *prova* delle asserzioni e delle teorie, ma anche e soprattutto come criterio del loro *significato;* ossia come criterio di scelta e di eliminazione delle questioni dalle asserzioni stesse provocate » (25).

In armonia con questo metodo, secondo il Vailati e il Calderoni, il significato essenziale di tutte le credenze e di tutti i giudizi, anche di quelli che si riferiscono a fatti presenti o passati, è dato dal loro « riferimento al futuro ». Come dimostra Platone contro Protagora nel

---

(23) *Le origini e le idee fondamentali del Pragmatismo* (1909), in collaborazione con M. CALDERONI (*Scritti,* Vol. II, p. 101), *Scritti,* p. 121.

(24) M. CALDERONI, *Le varietà del pragmatismo* (1904), *Scritti,* vol. I, p. 217. Al PREZZOLINI, che sullo stesso *Leonardo* (1905) rispose difendendo il pragm. « della volontà di credere », il C. ribattè con l'art. *Variazioni sul pragm., Idem,* vol. I, pp. 231-258.

(25) M. CALDERONI, *Prefazione* cit., p. 11. Altri scritti del V., in stretto rapporto con quelli esaminati, sono: *La più recente definizione della matematica* (quella data da B. Russell), *Scritti,* pp. 528-33: *I tropi della logica* (sono esaminate « le metafore » del dedurre), *Idem,* pp. 564-71; *Rapporti tra pragmatismo e logica matematica* (i postulati della matematica sono scelti secondo gli scopi a cui mira la trattazione, e pertanto non vi sono proposizioni evidenti per se stesse; c'è ripugnanza per ciò che è vago e impreciso e per le « questioni di parole »), *Idem,* pp. 689-94.

Teeteto (26), ogni soggettivismo è vinto quando si tratta di giudizi che hanno per oggetto non sensazioni *presenti*, ma esperienze *future*. I giudizi, che apparentemente si riferiscono ad esperienze immediate, sono tali solo perchè implicano riferimenti ad esperienze non attuali, come avviene, per esempio, per i giudizi esistenziali. Le sensazioni immediate non sono oggetto di controversia. « La questione della verità o falsità può nascere soltanto quando la sensazione o esperienza di cui si tratta ci suggerisca o ci faccia prevedere altre sensazioni, non presenti queste, ma future, non attuali, ma possibili; soltanto cioè quando, e in quanto, alle esperienze o sensazioni immediate si aggiungono o si mescolano delle *aspettazioni* o *previsioni* di qualsiasi specie » (27). D'altra parte, mettere in evidenza gli elementi previsivi è « del tutto conforme agli scopi della dottrina pragmatica, scopi che sono « logici » ancora più che psicologici » (28). Risulta chiaro nel nostro pragmatismo il rapporto tra giudizio e azione: se l'esperienza non fosse attuabile, non potremmo decidere del valore di una proposizione, dato che la previsione è l'aspetto essenziale del giudizio (29). In con-

(26) Da notare questa contrapposizione del « pragmatismo » di Platone al « subiettivismo » di Protagora, a cui lo Schiller, invece riporta il suo « umanesimo ».

(27) *Le origini* ecc. cit., p. 922; CALDERONI, vol. II, p. 104.

(28) *Idem* pag. 932; CALDERONI, vol. II, pag. 123. Per i riferimenti alla psicologia di F. PIKLER (*The Psychology of the Belief in Objective Existence*, London, 1890), che influì negli ultimi tempi sul nostro pragm., cfr. anche CALDERONI, *Le idee psicologiche di F. P. e la teoria del « subcosciente »* (1910), *Scritti*, vol. II, pp. 315-339, e M. M. ROSSI, *art. cit.*, pp. 17 e segg.

Non si dimentichi che, per i nostri due pragmatisti, non c'è principio logico, per quanto formulato astrattamente, che non sia connesso all'esperienza e pertanto nessuna proposizione « può esser priva d'importanza pratica per noi, poichè essa, indicandoci sempre qualche conseguenza possibile dei nostri atti, è sempre atta a modificare, più o meno profondamente, gli atti stessi, ed a fornirci, in altre parole, nuove regole per la volontà » (M. CALDERONI, *Le varietà del Pragm.*, *Scritti*, vol. I, pp. 214-15). In breve, sia per il V. come per il C., le conseguenze pratiche non valgono come criterio di verità, ma tuttavia costituiscono una controprova della verità stessa.

(29) M. CALDERONI, *Intorno al pragm. di G. Vailati*, *Scritti*, vol. II, pp. 353-54. Il principio della previsione è svolto am-

clusione, il pragmatismo del Vailati e del Calderoni esclude che « la scienza sia la concordanza delle opinioni individuali » e considera criterio di scienza « soltanto la concordanza delle posizioni implicite nelle teorie coi dati dell'esperienza di ciascuno di noi, man mano che si presentano ».

Del principio della « previsione » e degli altri principî metodici ha fatto larga applicazione (al diritto, alla psicologia, all'economia e alla morale) il Calderoni e ciò costituisce il suo merito e la nota che lo distingue dal Vailati — in comune con il quale, come abbiamo visto, ha il metodo e i concetti generali — attratto in prevalenza dai problemi logico-matematici. Tali concetti stanno a base del più ampio scritto del Calderoni: *I postulati della scienza positiva e il diritto penale* (30), dove ha prevalente importanza la questione del « libero arbitrio ». Per il Calderoni, sia i sostenitori come i negatori del libero arbitrio confondono « due » questioni che sono invece distinte ed indipendenti fra loro, confusione favorita dall'ambiguità del linguaggio. Infatti, altro è chiedersi se « la volontà umana sia o no soggetta alla legge naturale di causalità (I.a questione); altro è chiedersi se le nostre azioni possono essere *causa* di altri fatti... (II.a questione). I negatori e i sostenitori del libero arbitrio possono discutere intorno alla prima questione; ma non possono non essere d'accordo sulla seconda, altrimenti nessun fenomeno, nè umano nè naturale, potrebbe essere causa di un altro ». Ora per « giustificare » il diritto di punire interessa soltanto la seconda questione (31). In base a questa, è un fatto di esperienza che esistono azioni volontarie per la responsabilità delle quali da parte dell'uomo basta il concetto aristotelico di *libertà*, cioè ammettere che le volizioni siano efficaci a produrre gli atti a cui sono dirette. Coloro, invece, che hanno pensato di attribuire alla parola libertà

---

piamente a parte dal CALDERONI nello scritto *La previsione nella teoria della conoscenza* (1907), *Scritti*, vol. II, pp. 1-24.

(30) *Scritti*, Vol. I, pp. 33-167.

(31) *Op. cit.*, pp. 44 e segg.

un senso diverso — sono libere quelle azioni umane che non sono prodotte o determinate da alcuna causa — non l'hanno fatto perchè preoccupati di dare una base alla responsabilità che ha l'uomo dei suoi atti volontari, base superflua, ma per preoccupazioni teologiche e precisamen in vista del problema della teodicea (32). Ogni stadio di civiltà ha un certo numero di fini individuali e sociali, che reputa di dover garantire, e che costituisce il « diritto » di un popolo. Tali fini lo scienziato trova designati nella coscienza popolare e non spetta, dunque, a lui determinare. Su questi fini, che non debbono essere ulteriormente giustificati, trova la sua *giustificazione* il diritto di punire chi li offende o chi viola le leggi che li garantiscono (33).

Anche l'antagonismo tra « moralisti » ed « economisti » si fonda sull'ambiguità, secondo dice il Calderoni nell'altro suo significativo lavoro, *Disarmonie economiche e disarmonie morali* (34). Invece, è necessario tener conto, nelle teorie etiche, dei fatti e dei rapporti corrispondenti a quelli che hanno indotto gli economisti a formulare la teoria della *rendita ricardiana* e il concetto di *utilità marginale*. Per una stessa merce, in un dato mercato, in un dato momento, non può esserci che un solo prezzo corrente. Pertanto tra i produttori che hanno com-

---

(32) *Op. cit.*, pp. 62 e segg.

(33) *Op. cit.*, pp. 124 e segg. Degne di nota le critiche che il C. muove alla scuola positiva e le osservazioni a proposito dell'utilitarismo nei rapporti con il problema morale. Per l'influenza del Pikler sul C., oltre allo scritto citato, cfr. il lungo saggio: *L'« Arbitrario » nel funzionamento della vita psichica* (1909), scritto in collaborazione con il VAILATI, dove assieme concludono che l'« esistenza esteriore è un modo di formulare la nostra capacità di agire sì da modificare le nostre sensazioni » (M. M. ROSSI, *art. cit.*, p. 17).

(34) Lo scritto porta come sottotitolo: « Saggio di una estensione della teoria ricardiana della rendita ». Le idee che vi sono esposte furono prima oggetto di due comunicazioni al Congresso Intern. di Filos. di Ginevra (1904), riassunte negli Atti del Congresso (*Du rôle de l'évidence en morale. De l'utilité « marginale » dans les questions éthiques*, « Rapports et Comptes rendus, pp. 616-619, Genève 1905), e di un articolo apparso nel « Leonardo » (ott.-dic., 1905) dal titolo: *Le vere antinomie della ragion pratica.*

piuto maggiori sforzi e gli altri più fortunati c'è necessariamente una disparità di remunerazione. Così avviene, in morale, tra i « produttori » di determinate azioni, tra i quali gl'incentivi a produrre (premi e pene, onori e biasimi, ecc.) non possono essere graduati secondo gli sforzi e i sacrifici di ogni singolo individuo. Gl'incentivi a compiere determinate azioni devono essere tali da indurre ad agire non solo i più capaci e i più disposti, ma anche i meno capaci e i meno disposti. In tal modo i primi vengono a godere di un *plus* di remunerazione. Si verifica così, nella morale, il fenomeno che, in economia, è la *rendita fondiaria* (35).

L'influenza che esercita sugli apprezzamenti morali la maggiore o minore *frequenza* delle azioni, è l'altro punto in cui si corrispondono morale ed economia. Come in economia non basta la utilità a determinare il valore di un oggetto, ma è necessaria anche la poca disponibilità o la *rarità* di esso, così, in morale, un'azione ha valore, non da sola, ma rispetto alla *quantità* complessiva che di azioni simili viene *offerta e domandata* nella società di una determinata epoca (36). Con ciò il Calderoni si pone contro i due opposti indirizzi morali — l'utilitarista e il kantiano — prevalenti al tempo suo: contro quello utilitarista osserva che la sola utilità non basta a determinare il valore di un'azione; contro quello kantiano mette in evidenza come l'agire in modo che la norma della condotta possa venire elevata a legge universale, svaluti il pregio dell'azione morale, una volta che la moralità di un'azione è proporzionata alla sua rarità. In conclusione, le norme morali variano secondo i tempi ed i costumi, secondo quel « mercato morale » che è la società umana (37).

---

(35) Lo stesso ragionamento vale per i biasimi e per le pene.

(36) Per l'economia pura, questo principio era stato già formulato dal VAILATI in una recensione del 1901: « Non si tratta mai di valutare utilità e piaceri, considerati per sè stessi, ma di porre a confronto l'attitudine che una differente quantità di diverse merci può avere a determinare le *scelte* da parte di un dato individuo o di date classi di individui » (*Scritti*, p. 412).

(37) M. M. ROSSI, *Pragmatismo ed etica kantiana*, « Riv. di psic. », n. 4, 1924, p. 147.

Erede dell' insegnamento del Calderoni, MARIO M. ROSSI (38) partì da ricerche pragmatiche, per gli ulteriori sviluppi del suo pensiero, di cui parleremo oltre. In questo periodo giovanile delle sue indagini, egli cercò, senza successo, di mantenere vivo il ricordo e la tradizione pragmatistica italiana di cui ha sostenuto appunto la italianità. Egli cercò anche di dimostrare che il pragmatismo poteva convenire con il kantismo. Da questo punto di vista il Rossi intese presentare il pragmatismo come erede, ma anche critico, del positivismo. Così a proposito dello scritto del Calderoni, di sopra esposto, egli cerca (39) di attenuarne l'eccessivo empirismo: lo limita al giudizio *ab exteriori* e ripone la forma unitaria della coscienza etica « nel *foro interiore* di ciascuno..., prettamente formale, come aspirazione o come veste di dignità soggettiva nel singolo agire ».

Al Rossi si deve un recente ripensamento del principio pragmatistico della « previsione », premesso come Introduzione (« La previsione come criterio di verità ») al volume *Saggio sul rimorso*. Egli si rifa al pragmatismo del Peirce come « metodo della previsione » nelle questioni filosofiche e precisamente al principio: « Il significato di ogni nostra asserzione sta nel futuro », formulato dal Peirce nel *Leonardo*, ed osserva che — a differenza di quanto ha creduto il pragmatismo italiano — « il passaggio dal pragmatismo come *metodo* al pragmatismo come *sistema* — dal principio rivolto a chiarire il significato di una proposizione a quello rivolto a stabilirne la *verità* — dal canone « previsione » o esperienza futura al canone « azione umana » od « atto volitivo », c'è già nel Peirce, che parte dal positivismo, anzi dall'evoluzionismo dello Spencer (40). Per il Rossi, la previsione è già di per se stessa, non solo criterio di significato, ma anche di verità. Si può uscir fuori dal positivismo solo « se il principio pragmatista può venir formulato

---

(38) È nato a Reggio Emilia il 10 nov. 1895. È professore di filosofia e storia nei Licei e lib. doc. di filos. teoretica nella Università di Firenze.

(39) *Art. cit.*, p. 152.

(40) *Saggio sul rim.*, p. 4.

rinunziando alla determinazione sperimentale » (41); cosa che non fecero nè il Vailati, nè il Calderoni. Perciò il Rossi insiste sulla distinzione tra esperienza *passata* ed esperienza *futura*, che non viene posta come successione. Il passato è un *dato*, mentre il futuro è variabile (42) e, in confronto al presente, il futuro si pone « in un tempo assolutamente indeterminato e quindi incondizionato empiricamente: unica sua condizione sarà il condizionamento interno del pensiero come pensiero ». E dunque « la previsione non è un atto esterno del pensiero e non è nemmeno concezione arbitraria: è solo il modo di provare che un'affermazione, confrontata con l'unità fondamentale del pensiero, risulta ad essa coerente, cioè inseribile in essa » (43). Si giunge così a vedere che l'affermazione peirciana — il « significato di ogni nostro giudizio si riferisce al futuro » — significa « che è possibile in generale collocare un'affermazione nel complesso spirituale rispetto ad un atto futuro del pensiero, e che questa collocazione non ha solo funzione di chiarimento, ma anche e soprattutto di prova razionalmente valida, al di là d'ogni conferma empirica, a conferire al giudizio una particolare natura metafisica » (44).

Il Rossi applica il principio della previsione all'indagine etica in questo senso: « Non essendo possibile pensare un valore senza pensare un agire, il valore di un principio morale sta precisamente nelle previsioni che questo principio implica circa le nostre azioni » (45).

Come si vede, il tentativo del Rossi di staccare il pragmatismo del Peirce (e del Vailati e del Calderoni che tale forma di pragmatismo sviluppano) dal « compromesso positivistico » è fatto con la inserzione, nel principio della previsione, del concetto kantiano della unità di coscienza.

2. *Il Pragmatismo polemico*: *G. Papini e G. Prezzolini*. Già, a principio del secolo, la posizione speculati-

(41) *Idem*, p. 12.
(42) *Idem*, p. 21.
(43) *Idem*, pp. 22-23.
(44) *Idem*, p. 31.
(45) *Idem*. p. 35.

va del Vailati e in parte del Calderoni era ben definita. Negli stessi anni, due giovani, GIOVANNI PAPINI (46) e GIUSEPPE PREZZOLINI (47), su un vivacissimo giornale fiorentino di avanguardia, il *Leonardo*, fondato nel 1903 e « assassinato » dagli stessi fondatori nel 1907, iniziarono la divulgazione in Italia del pragmatismo. A questo movimento, oltre a figure minori, aderirono, distinguendosi dagli altri, anche il Vailati e il Calderoni. Il compito dei fondatori del *Leonardo* era di svecchiare la cultura italiana e, con essa, anche la filosofia. Per questo scopo tanto il Papini (Gian Falco) che il Prezzolini (Giuliano il Sofista) battagliarono senza riguardi (48) contro il ra-

---

(46) Notissimo scrittore, nato a Firenze il 9 genn. 1881. Con il « Leonardo » inizia il suo programma di rinnovamento della cultura italiana contro il positivismo e l'accademismo. Assieme ad A. Soffici promosse il rinnovamento letterario con l'altra rivista « Lacerba » (1913-15), nella quale si fece anche ardente promotore della campagna interventistica. Il suo animo irrequieto, dopo molte esperienze e un periodo di nihilismo, ha trovato il perchè del mondo e della vita nella dottrina cattolica. Ha diretto, fino al 1921, giovando alla cultura filosofica, la collezione « Cultura dell'anima » presso l'Editore Carabba di Lanciano; e in seguito, sempre a Firenze, il Centro per gli studi del Rinascimento italiano e la rivista « La Rinascita ». È inutile avvertire che noi qui ci occupiamo solo degli aspetti filosofici della sua vasta attività.

(47) Nato a Perugia il 27 genn. 1882. Scrittore politico e critico letterario, battagliò prima in favore del pragmatismo sul « Leonardo » e poi della filosofia crociana in « La Voce », da lui fondata e diretta assieme al Papini. Ha il merito di aver propagato notizie ed idee in ogni campo della cultura. Ebbe purtroppo breve durata la collezione da lui promossa « Poetae philosophi et philosophi minores ». Ha diretto la Casa Italiana della Columbia University di New York.

(48) Sia il PAPINI che il PREZZOLINI, certo per intemperanza giovanile, sono autori di avventate ed appassionate « stroncature ». Sono note quelle del Papini — come pure il suo volume *Il Crepuscolo dei filosofi* (1905) contro Kant, Hegel , ecc. che è un insieme di eresie filosofiche e del quale il meno che si possa dire è ripetere il giudizio stesso dell'A.: « dall'andatura un po' spavalda e un po' donquijotesca » —; meno note quelle del Prezzolini contro lo Haeckel, il Villari, il De Sarlo, tutte sul « Leonardo », tanto intemperanti e deplorevoli — anche in sede di polemica — quanto ingiuste e dettate da incomprensione. Anche oggi, a distanza di anni e malgrado gli scopi che gli Autori si proponevano, non possiamo non condannare questo metodo di critica. L'esperien-

zionalismo, il « monismo », i sistemi chiusi ecc. Dopo la morte della filosofia, intesa come generalizzazione, schematizzazione e riposo, doveva nascere la filosofia come « ricerca e scoperta del particolare » e dell'azione, la quale « non deve solo conoscere ed accettare il mondo, ma deve *salvarlo, trasformarlo ed accrescerlo* ». In morale, tale filosofia si dichiara individualista (49). Essa combatte la logica e le sue pretese, « poichè non si può legalizzare e regolare e classificare se non ciò che è morto e lontano da noi; non esistono vivisezioni di cose morali » (50); si propone di purificare l'ambiente dai filosofi del tempo, tutti senza vita, con in testa idee vecchie e rancide. « La loro vita la chiamano positivismo, la loro impotenza sentimentale obbiettivismo... Si vergognano di essere filosofi e cercano di appiattarsi tra i mantelli degli scienziati... Non potendo più esser l'ancella della teologia, la filosofia vuol essere il reggistraccio della fisica » (51).

Tutto ciò è evidentemente negativo e generico; tuttavia, fino ad un certo punto, contribuì a liberare la cultura italiana da certi pregiudizi e da quanto vi era di deteriore in certi abiti mentali del positivismo e dell'accademismo. Ma che cosa c'è di veramente positivo nell'ope-

---

za avrà dimostrato ai due bollenti giovani di allora che si può benissimo « svecchiare » e « rinnovare » la cultura senza aggredire e soprattutto che bisogna rendersi conto, oltre che dei limiti, dei meriti e delle esigenze di un movimento e dei problemi da esso posti. Il VIDARI (*art. cit.*, p. 249) così ebbe a scrivere simpaticamente del Papini e del Prezzolini: in Italia, « come suole spesso accadere in questa terra di monelli geniali », il pragmatismo si scagliò contro le correnti avversarie « assai più vivamente ed incompostamente coi nostri arguti e petulanti sofisti e con gli indocili falchi della nuovissima *bohème* filosofica ».

(49) PAPINI, *Morte e resurrezione della filosofia* (1908), *Pragmatismo*, pp. 26, 28-29, 32.

(50) GIULIANO IL SOFISTA (Prezzolini), *La miseria dei logici*, « Leonardo », n. 4, 8 febbr., 1903.

(51) GIAN FALCO (Papini), *La filosofia che muore*, « Leonardo », 10 nov., 1903. La filosofia è invece « un'invenzione, un giuoco, un esercizio spirituale, un edificio mitico, una poesia di concetti che noi dobbiamo sentire, vivere, amare, creare, capovolgere, confondere, ecc. ».

ra dei soci del cosidetto « The Florence Pragmatist Club »? (52)

Per il Papini, il pragmatismo, « piuttosto che una filosofia, è un *metodo per fare a meno della filosofia* » e soprattutto è nemico della metafisica, del monismo, ecc. (53). Il suo carattere fondamentale, « con brutta parola » si può definire « il *disirrigidimento delle teorie e delle credenze*, cioè il riconoscere il puro loro *valore strumentale*; il dire che esse valgono, cioè, soltanto *relativamente* a un fine o a un ordine di fini e che perciò sono suscettibili di essere cambiate, mutate e trasformate ove occorra » (54). E dopo avere distinto in tre regioni il pragmatismo, così conclude con una immagine che allora ebbe molta fortuna: « Il Pragmatismo è un insieme di metodi; è anzi, per una certa parte, il perfezionamento, il raffinamento e il completamento del metodo positivo e perciò uno dei suoi tratti caratteristici è quello della *neutralità armata*. Esso, cioè, non decide su nessuna questione, ma dice soltanto: dati certi fini vi consiglio di adoperare certi mezzi piuttosto che certi altri. Esso è, dunque, una *teoria corridoio* — un corridoio di un grande albergo, ove sono cento porte che si aprono su cento camere. In una c'è un inginocchiatoio e un uomo che vuol riconquistare la fede — in un'altra uno scrittoio e un uomo che vuol uccidere ogni metafisica — in una terza un laboratorio e un uomo che vuol trovare dei nuovi « punti di presa » sul futuro... Ma il corridoio è di tutti e tutti ci passano: e se qualche volta accadono delle conversazioni fra i vari ospiti nessun cameriere è così villano da impedirle » (55). Con ciò il Papini riporta il pragmatismo alla forma della « volontà di credere » di James (56) e al soggettivismo gnoseologico, in disaccordo con le vedute del Vailati e del Calderoni. Da parte sua,

---

(52) Così è firmato uno scritto del PAPINI (*Il pragmatismo messo in ordine*) sul « Leonardo », n. 1, 1905.

(53) *Introduzione al pragmatismo* (1906), *op. cit.*, p. 81.

(54) *Il Pragmatismo messo in ordine* (1905), *op. cit.*, pagina 91.

(55) *Idem*, pp. 96-97.

(56) Malgrado dissenta in alcuni punti. Cfr. *La volontà di credere* (1906), *op. cit.*, pp. 148; 152-153.

il Prezzolini non fa che difendere il James e soprattutto lo Schiller, al quale si sente molto vicino (57). Questo settore del nostro pragmatismo, che il Papini stesso ha definito « psicologico o magico » (58), ha, in conclusione, poco di positivo e anche di originale (59).

---

(57) *Le varietà del pragmatismo*, « Leonardo », nov. 1904. In proposito, abbiamo accennato alla discussione con il Calderoni. Cfr. ancora *Il mio pragmatismo*, *idem*, 1905. Caratteristico del pragmatismo del P. è il simpatico ma bizzarro libro *L'arte del persuadere* (Firenze, F. Lumachi, 1907). Il segreto di persuadere non risiede nè nelle teorie scientifiche, nè nella logica, ecc. È necessario invece scoprire « *il modo di generare in noi e negli altri la fede e la volontà* » (p. 100). Si tratta di « forze occulte », che devono essere studiate ed educate. L'anima è « una lanterna magica auto-padroneggiante le proprie visioni ». Quando ci saremo accorti di ciò « saremo Dio ». « *La creazione arbitraria dell'io, la creazione e la trasformazione del mondo*, saranno le future qualità per cui si distingueranno l'uomo o certi uomini; l'*animale razionale* cederà il posto all'*animale creativo* » (p. 102). Si avrà così l'uomo-Dio. Come si vede tornano concetti ed aspirazioni care al romanticismo magico e a quello del Nietzsche, in una forma paradossale e con un accento di scapigliatura. Così il Prezzolini spinge all'estremo irrazionalismo la filosofia dell'azione.

(58) E lo distingue da quello « logico » del Vailati e del Calderoni. *Op. cit.* p. 8.

(59) Nel sospendere la pubblicazione del « Leonardo », sia il Papini che il Prezzolini segnano al loro attivo solo di aver fatto conoscere dottrine e uomini ignorati in Italia, di aver combattuto scuole vecchie e nuove e di aver cambiato l'abito mentale delle discussioni filosofiche. Ma riconoscono di sentire « il bisogno di ripensare ai problemi » che immaginavano « di aver fatto dissolvere nell'aria — di riesaminare tutte le loro opinioni espresse con tanta leggera sicurezza —... di rivedere e verificare i loro giudizi su cose e persone... » (*La fine*, « Leonardo » n. 3, 1907).

Tra gli scrittori del gruppo del « Leonardo » merita un cenno Ettore Regalia, nato a Parma nel 1842 e morto a Genova l'11 dic. 1914. Studioso di antropologia, è anche autore di fini studi di psicologia. In tempi di pieno positivismo, al quale era pur legato, criticò efficacemente le teorie del Sergi e il monismo meccanico dell'azione animale dello Spencer. Nel 1883 scriveva al cognato Enrico Morselli che « è assurda la pretesa dei materialisti di ridurre i fatti psichici al movimento... I fatti psichici sono fatti primi e *irresolubili*, e son quel che sono e nient'altro, e sono l'unica realtà da noi direttamente conosciuta » (*Dolore e azione*, Lanciano, Carabba, 1916, p. 42). Il R. scorge un rapporto costante tra dolore e azione e formula la legge che: « il dolore è l'antece-

3. *Il Pragmatismo umanistico*: *G. Cesca e P. R. Troiano.* Se si tien conto che la concezione umanistica del Cesca è elaborata dall'Autore negli anni dal 1894 al 1903 e sistemata in un volume del 1907 (le stesse date presso a poco valgono per il Troiano) e che la produzione dello Schiller è della stessa epoca, appar chiaro come da noi il « pragmatismo umanistico » sia anteriore o almeno contemporaneo a quello straniero.

GIOVANNI CESCA (60) deriva il suo pensiero dal criticismo di Kant e precisamente sviluppa uno degli aspetti di esso, cioè l'antidogmatismo metafisico. Perciò egli combatte sia il materialismo e l'evoluzionismo del suo tempo, sia l'idealismo postkantiano e lo spiritualismo teologico. Al monismo panteista e al comismo contrappone il suo « umanesimo » o « pluralismo di forze agenti assieme all'uomo », dalla cui azione e reazione deriva la civiltà umana. Crede così di completare col suo umanesimo il criticismo di Kant (61), in vista del suo scopo di applicare le conclusioni antimetafisiche della gnoseologia kantiana all'etica e alla religione. Perciò egli —

---

dente costante ed immediato dell'azione ». Infatti: i fatti psichici si riducono a rappresentazioni e a sentimenti; le rappresentazioni (idee) non fanno agire. Spinge all'azione solo il sentimento; ma non il piacere, — tutti desiderano permanere nello stato di bene — bensì il dolore. Il concetto della irriducibilità della psiche e il principio del dolore, unico movente dell'azione, lo portarono ad una veduta metafisica e pampsichistica: « nell'universo tutti i particolari aggregati di materia, e i particolari movimenti di tali aggregati sono un effetto del malessere provato dagli atomi nelle successive posizioni rispettive che hanno prese » (*op. cit.*, p. 126).

Tra i pragmatisti ricordiamo anche G. VITALI, che nello scritto *Alla ricerca della vita* apprezza il pragmatismo e combatte l'idealismo. Interpreta pragmatisticamente la teoria dell'assenso del Rosmini.

(60) Nacque a Trieste nel 1858 e morì nel terremoto di Messina il 28 dic. 1908. Professore di storia della filosofia nell'Università di questa città, oltre ad opere teoretiche e di pedagogia, ha lasciato parecchi lavori su Kant e sulla filosofia postkantiana. Quantunque legato al positivismo, fu uno spirito aperto alle altre correnti del suo tempo.

(61) *Criticismo ed Umanesimo*, « Rivista filosofica », 1899, fasc. III e poi in appendice al vol. *La Filosofia dell'azione*, pp. 303-328.

a differenza dei veri pragmatisti — non si rifà al Kant delle « esigenze » della ragione pratica (62), ma al Kant della prima *Critica*, interpretata, sotto l'influsso del positivismo, da un punto di vista strettamente fenomenistico ed empirico. Il canone fondamentale del suo pensiero è di non oltrepassare mai il mondo fenomenico: qui s'incontrano, senza possibilità di urti e di antinomie, la scienza, la vita, la morale e la religione. Le opposizioni sorgono quando l'uomo cerca di penetrare « nell'essenza della realtà assoluta » (63). Nel mondo fenomenico, della vita, come dice il Cesca, predominano la lotta e il divenire progressivo: l'agire ha « la finalità e la preponderanza... su tutte le altre attività umane » (64). L'azione « produce una trasformazione dell'ambiente esteriore conforme ai bisogni umani » e « contribuisce a civilizzare l'individuo ed a convertirlo in persona morale » (65). Ciò porta a negare l'antiteticità tra il soggetto e il mondo esterno, considerati come « le due condizioni complementari e necessarie dell'azione, la quale, come non può cominciare, se manca l'attività spontanea dell'agente, così non può compiersi se non esiste qualche cosa di esterno, su cui si volge » (66). Dal mondo esterno, inteso come fenomeno, comincia e in esso finisce la nostra attività (67), la quale, progredendo incessantemente, crea la Civiltà, il vero *regnum hominis*. La Civiltà « forma la condizione necessaria ed indispensabile della perduranza e della propagazione dell'Umanità, e perciò dobbiamo studiare gli elementi che la compongo-

(62) Per il Cesca, coloro che credono di risolvere i problemi metafisico-teologici sostituendo alla concezione teorica la credenza pratica, sostituiscono in effetti « alla realtà il desiderio e la pretesa puramente soggettiva » (*La filosofia della vita*, p. 164). Da questo punto di vista critica l'apologetica tradizionale, anticipando alcune delle obbiezioni rivolte poi dal Modernismo.

(63) *La filos. della vita*, cit., n. 29.

(64) *La filosofia dell'azione*, cit., p. 18. È questa l'opera più organica del C. e quella che riassume tutto il suo pensiero.

(65) *Idem*, pp. 23-24.

(66) *Idem*, pp. 287-88.

(67) « Noi non conosciamo altro che i nostri fenomeni — ripete il C. fino alla sazietà — e non possiamo sapere cosa siano la Materia in sè e lo Spirito in sè... » (*Idem*, p. 288).

no e le condizioni negative e positive, che la rendono possibile e che permettono il di lei incremento. Còmpito quindi della Scienza e della Filosofia non potrà più essere quello di comprendere l'Assoluto e di dare per mezzo di questo una esplicazione completa di tutti gli esseri ed eventi, ma consisterà esclusivamente nella constatazione di ciò che è il mondo umano, in quanto è oggetto e prodotto dell'azione degli uomini, nell'analisi degli elementi che lo compongono e dei fattori che lo produssero, e nel comprendimento dell'essenza e dello sviluppo della Civiltà. Tale Filosofia, della vita e della azione umana, è appunto l'Umanesimo » (68). La vita è azione, lavoro, sforzo continuo, incessante ricerca progressiva e perciò dobbiamo sempre conservarla ed aumentarla. Solo questa « filosofia, immanente » può dare all'uomo confidenza, energia, pazienza e tolleranza « e la speranza di una migliore vita futura », consistente in un « miglioramento progressivo delle condizioni fisiche, economiche, intellettuali e morali dell'Umanità » (69), senza tuttavia che l'uomo possa raggiungere mai « la completa perfezione di sè e la totale trasformazione dell'ambiente », che equivarrebbe « alla sua degenerazione e morte » (70).

Da quanto abbiamo detto risulta che il Cesca indulge più al positivismo che al criticismo vero e proprio, quantunque, a differenza del positivismo, si sforzi di evitare ogni forma di metafisica e dia risalto al cosmo umano anzichè al cosmo fisico, con una palese dipendenza dallo storicismo del Vico. Egli si chiude nella rocca forte dei fenomeni e si considera pago della conoscenza

---

(68) *La Filos. dell'az.* cit., pp. 292-93.

(69) *La Filos. della vita,* cit., pp. 193-96.

(70) *Idem,* p. 221. Il C. critica il « praticismo » e il « pragmatismo » proprio per il loro irrazionalismo e anti-intellettualismo (*La Filos. dell'az.*, pp. 267 e segg.); per la confusione tra i giudizi conoscitivi ed i valutativi (*idem*, p. 274); per il criterio della verità riposto nella comodità e nell'utile (p. 280) o per l'altro fondato sulle conseguenze pratiche, che è « del tutto relativo ed individuale » (p. 282). Dal James e dallo Schiller distingue il Peirce, al quale si sente vicino (pp. 275-76).

relativa ma sicura di questi (71). È da discutere però proprio su questa sicurezza. Come fa il Cesca a dire che « noi conosciamo soltanto noi stessi » (72), quando afferma che noi ignoriamo quale sia la nostra essenza? Come fa ad affermare, con tanto dommatismo, che non c'è l'immortalità dell'anima e con altrettanto che la vita dell'Umanità non cesserà mai? (73). Illusione per illusione e mito per mito, non sono illusioni e miti metafisici quel suo Progresso, Civiltà e Umanità? Quando il Cesca affermava che all'uomo non interessano i problemi della metafisica, non teneva presenti le parole poco tenere che Kant ha verso gli « indifferenti » sdegnosi. Si è che al Nostro il sapere limitato e relativo sembrava « sufficiente a dirigere l'attività umana ed a garantirne l'efficacia » (74), cioè bastevole come mezzo e conforto per l'azione. Qui appunto risiede il suo pragmatismo umanistico. Ma solo una concezione assolutamente inadeguata della natura umana, può suggerire l'affermazione che la speranza dell'immortalità possa essere sostituita dalla fede nel miglioramento progressivo di tutte le condizioni dell'Umanità. All'io profondo, invece, ripugna barattare finito con finito, anche quando il finito che gli si promette in cambio sia l'intero universo fisico ed umano.

Lo stesso può dirsi di Paolo Raffaele Troiano (75), il quale è un pragmatista della più bell'acqua, quantunque si ricongiunga più che altro al Kant e s'inserisca senza particolari influssi specifici nelle correnti anti-in-

---

(71) Si allontana ancora dal positivismo nel negare il determinismo e la necessità meccanica delle leggi della natura, che contrastano con la sua fiducia nell'azione, modificatrice e dominatrice, dell'uomo sulle cose. In questo punto sente l'influenza del contingentismo del Boutroux.

(72) *La Filos. dell'az.*, p. 289.

(73) *La Filos. della vita*, p. 204. La filosofia del C. si fonda su questa affermazione dommatica.

(74) *Idem*, p. 214.

(75) Nacque ad Avellino il 25 genn. 1863 e morì a Torino il 9 giugno 1909. Studiò a Napoli e insegnò con efficacia filosofia morale nell'Università di Torino dal 1902 alla morte.

tellettualistiche dell'epoca, e quantunque spesso dica che il suo « umanesimo » non è nè pragmatismo nè volontarismo. Così egli definisce il suo umanesimo: « un sistema antropocentrico del sapere filosofico, sul fondamento di una teoria delle attività, delle reazioni e dei prodotti dello spirito, studiato nella sua realtà di fatto immediata e storica », che culmina in « una concezione del mondo, quale appunto l'uomo conscio della sua centralità teorica ed apprezzativa, in connessione di tutto il suo sapere, può criticamente formarsi » (76). Se a ciò si aggiunge che lo spirito, secondo il Troiano, è sempre un individuale concreto e l'individualismo è il carattere essenziale dell'umanità (77); che la conoscenza, che non può mai prescindere dall'esperienza (78), è sempre fenomenica e relativa e consiste nel rapporto tra un soggetto, e un oggetto che non è appreso *in sè*, ma nel modo come può farlo suo lo spirito (79), parlare ancora di conoscenza dell'oggetto e di oggettività dei giudizi è possibile solo conservando, su un terreno diverso, la distinzione kantiana di fenomeno e noumeno e avvolgendosi in palesi e a volte ingenue contraddizioni (80). Per il Troiano, in

---

(76) *Le basi dell'umanesimo*, p. 9.

(77) Aggiunge tuttavia che gli uomini presentano una parziale identità di natura (concetto di umanità).

(78) L'esperienza interna o esterna, immediata o mediata, segna i limiti della nostra conoscenza. « Ogni altra forma di sapere, che non sia contenuta nei limiti e non sia acquistata per le vie dell'esperienza, non è sapere che di nome: è prodotto fantastico » (*op. cit.*, p. 65).

(79) « Lo spirito è il centro teoretico e apprezzativo del mondo: e, come tale, è il creatore di ogni essere in quanto è conosciuto, e di ogni valore in quanto è sentito e fruito. Senza lo spirito, si potrebbe dire che le cose sarebbero come se non fossero, perchè anche l'essere è un concetto della mente, anche l'esistenza è un predicato e, attribuirla o negarla, è fare un giudizio » (*idem*, p. 41).

(80) Ecco un esempio di sovrapposizione, priva di senso critico, di relativismo gnoseologico e realismo ontologico: « Fuori del pensiero è la realtà, sono le connessioni e i processi reali, non le connessioni e i processi logici: la realtà non è nè vera nè falsa: è. La verità è una categoria gnoseologica, non ontologica, cioè una categoria di convenienza tra un giudizio e le esigenze norma-

fondo, la conoscenza è un mezzo con cui trasformiamo praticamente la realtà, proprio secondo alcune vedute proprie del pragmatismo.

L'attività apprezzativa dello spirito, distinta da quella teoretica, è propria dell'*interesse* e da essa si svolge tutta la realtà storico-sociale. Come niente è in sè vero o falso, così nulla è in sè buono, bello, santo. « Il mondo dei valori è prodotto dallo spirito, e non ha esistenza e valore che nello spirito e per lo spirito. Lo spirito invera, lo spirito bonifica, lo spirito abbella e santifica. Una bontà, una verità, una bellezza, ecc. extra o soprastirituale è inintelligibile ed inapprezzabile » (81). Valore e bene indicano la stessa cosa (il contrario del valore è il male), l'uno da un punto di vista più subbiettivo (valutazione), l'altro da un punto di vista più obbiettivo (valutato). Ogni valore finale, in quanto non può non essere che stato buono di un soggetto, è un valore individuale, personale. Siccome gli uomini hanno sentimenti e tendenze comuni, vi sono anche valori collettivi, storici, universali. Tranne quelli individuali, gli altri valori sono più o meno *normali* (82). « Il valore finale, fruito o fruibile, se è un valore normale, è valore oggettivo », non nel senso di oggettività extrasubbiettiva, ma *axiologica*, valutativa (83). Il valore finale, oggettivo o normale, è anche valore assoluto nel senso che è valore definitivo: non esistono valori assoluti tali per sè, fuori dello spirito e del rapporto axiologico.

Il Troiano, pur professandosi neokantiano, considera vera soltanto « una concezione sentimentalistica del va-

---

li e obbiettive del pensiero » (*op. cit.*, p. 62). E si tenga conto che il rapporto stabilito dal pensiero, con il giudizio, tra i concetti dei fenomeni e i fenomeni stessi, è opera del « pensiero soggettivo (individuale) » (p. 63).

(81) *Op. cit.*, p. 93.

(82) *Op. cit.*, pp. 95-96.

(83) *Op. cit.*, p. 96. Per il T. non sono possibili valutazioni fallaci e valori ingannevoli. « Ciò che il soggetto valutatore trova, in un dato momento valevole, buono, pregevole, è valevole, buono, pregevole » (*idem*, p. 97). Anche se in maniera non del tutto identica a quella dello Schiller, non siamo lontani da una forma di « neoprotagorismo ».

lore » (84): un'etica costruita su basi razionali, per lui, non può non sboccare nell'utilitarismo. È buono ciò che per il soggetto ha valore immediato e « solo il sentimento esprime immediatamente la subbiettività subiettiva »; dunque, « solo il sentimento è giudice competente del valore finale... ». Il bene e il male sono « modi di sentimento » e tali sono il valore finale della vita, della bellezza, della moralità, della religiosità, delle scienze ecc. (85). Delle tre forme di sentimento — il *dolore*, il *piacere*, la *calma* — il Troiano fa consistere in quest'ultima la finalità suprema dell'umana attività. La calma non è piacere (critica dell'edonismo) nè dolore (critica del pessimismo); è *alipia*, liberazione dal dolore, consistente nella sintesi di tutte le tendenze, in uno stato di equilibrio dello spirito, privo della ripugnanza per il dolore e degli inconvenienti del piacere (86). Ma evidentemente la calma totale è irraggiungibile e dunque « non sperimentabile ». Come si fa allora a dire, dal punto di vista del Troiano, che è il valore supremo? A parte ciò, questa forma di eudemonismo alipistico, con il quale viene confusa la morale che è altra cosa, contro la intenzione del suo Autore, è una forma di utilitarismo bello e

(84) *Op. cit.*, p. 114.

(85) *Op. cit.*, p. 115.

(86) Per il T., la *calma* è bene totale, unico, vero, sommo. Essa « suppone vinto il dolore e oltrepassato il momento piacevole, e consiste in un ineffabile senso di pace o di soddisfazione, senza tripudii e senza difetti... Non è inerzia, non è passività, ma conquista e tregua; non è piacere e non è odio del piacere, ma adagiamento in quel pacifico stato, che è conforme a natura, perchè ad esso appunto, come a suo termine, tende natura, al quale il piacere o il sollievo ha segnato il passaggio » (*idem*, p. 130). Ora, a parte quanto d'indeterminato e di misticheggiante vi è in queste parole, quello che non si spiega, dal punto di vista del T., è precisamente il passaggio dallo stato di piacere a quello di calma, una volta che ogni stato buono per il soggetto è buono senz'altro. Ogni immediata condizione soggettiva acquista così un valore assoluto e dunque non c'è più gerarchia di valori, non c'è passaggio da un valore all'altro, ma c'è una serie di stati psicologici l'uno dopo dell'altro, semplice successione atomica di valutazioni soggettive. Nè avrebbe potuto essere diversamente in una dottrina che nega il bene in sè e la corrispondente valutazione oggettiva.

buono, ed è anche in contrasto, almeno come ideale, con l'attivismo che sta a base delle teorie gnoseologiche ed etiche del Troiano.

4. *Conclusione.* Possiamo ora dare una breve valutazione del pragmatismo, del resto, già qua e là accennata. Non c'è dubbio che il pragmatismo logico del Vailati e del Calderoni, quantunque dipendente da quello del Peirce, presenta una sua originalità ed indipendenza, sia come sviluppo ed applicazione del metodo indicato dal Peirce stesso, sia soprattutto rispetto alle altre forme più fortunate di pragmatismo del James, del Dewey e dello Schiller (87). È anche certo che il Vailati e il Calderoni, malgrado i loro contatti col positivismo, abbiano contribuito, con la critica delle scienze fisico-matematiche e giuridico-economiche, a sgombrare l'ambiente del tempo da molti luoghi comuni e alla sanità logica delle menti. Allo stesso scopo, hanno portato il loro contributo, con più risonanza ma con minore consistenza, il Papini e il Prezzolini. Di una maggiore aderenza dei problemi filosofici alla vita concreta si sentiva allora veramente il bisogno: i pragmatisti italiani hanno contribuito a questa opera di « concretizzazione » e di rinnovamento della nostra filosofia e della nostra cultura. Ciò è anche attestato dal loro interesse per la vita e i problemi politici, come testimoniano i molti ed importanti scritti sull'argomento. Di tutto il movimento, resta in primo piano la figura del Vailati, i cui contributi ai problemi epistemologici sono ancora oggi vitali.

Volendo ora fare, dal punto di vista teoretico, una critica complessiva del nostro pragmatismo, possiamo dire che esso eredita alcuni dei difetti e delle insufficienze

---

(87) Si può, dunque, accettare il giudizio formulato dal Papini: « Non bisogna poi credere che i pragmatisti italiani non facessero altro che riesporre e propagare le idee che venivano dall'America e dall'Inghilterra. Chi studiasse i diversi scritti nostri e stranieri badando alle date vedrebbe che il nostro piccolo gruppo ha portato non pochi contributi suoi propri sia sotto forma di chiarimento e di svolgimento che sotto forma di aggiunta e di proposta » (*Pragmatismo*, cit., p. 8).

dell'empirismo e del positivismo, le due correnti a cui più direttamente è connesso. Quando il Vailati e il Calderoni, con le loro analisi del linguaggio, concludono che non vi sono problemi insolubili e che i cosidetti problemi insolubili sono invece problemi illusori e rimproverano al positivismo il suo agnosticismo metafisico, in fondo, restano positivisti, in quanto il loro discorso, in realtà, significa solo questo: non bisogna affrontare problemi che valicano i limiti dell'esperienza. Nè può significare che tutta la realtà si esaurisca nei fenomeni, perchè tale affermazione, tutt'altro che sperimentale, è metafisica e non della migliore metafisica. Quando poi il Calderoni osserva che le affermazioni metafisiche (immortalità dell'anima, libertà morale, ecc.) non sono « prive di senso », ma incerte o false se i dati dell'esperienza non le confermano o non le smentiscono (88), dice davvero una cosa « priva di senso » e confonde l'ordine fisico con l'ordine metafisico. Nè questa è la sola confusione del genere, perchè quanto il Vailati e più ancora il Calderoni scrivono intorno al diritto e alla morale e ai loro rapporti con l'economia sa di confusione di diritto, morale ed economia. La « rendita ricardiana » e l'« utilità marginale », applicate alla morale, o non significano nulla o finiscono per negare la morale. L'azione morale implica disinteresse e sacrificio e dunque è tanto più morale quanto minori sono gli « incentivi ». La *rarità*, come principio utilitario, se riferita all'azione morale, porterebbe al paradossale risultato che l'azione più rara sarebbe la più morale. Ciò può essere vero nel senso che l'azione veramente morale è davvero rara. La proposizione kantiana, che la norma della condotta deve valere come legge universale, non toglie affatto il pregio all'azione morale, perchè non è una cosa facile nè comune agire sempre conformemente alla legge; è *raro*, come vuole il Calderoni. Si è che il Calderoni si limita a considerare gli effetti esteriori dell'azione e i fenomeni sociali e si fa sfuggire la vera questione morale. Egli, testa e piedi, è dentro la morale positiva e dentro il sociologismo del suo

(88) *Scritti*, vol. II, p. 357.

tempo. Ha ragione il Croce di battezzarlo « naturalista » (89). Il pragmatismo, che non è del tutto positivismo, può considerarsi una « crisi » *dentro* il positivismo stesso.

Se lo consideriamo nelle sue forme baldanzose, e a volte parolaie, antirazionalistiche e irrazionalistiche (alludo anche al Cesca e al Troiano), è un movimento che segna la sentenza di morte della filosofia. A parte il Papini e il Prezzolini che lo dicono esplicitamente, quando il Cesca, con semplicismo, scrive che l'opposizione tra scienza e vita e tra i vari sistemi non sorgerebbe se l'uomo si accontentasse della conoscenza fenomenica, dice nè più nè meno che la filosofia non sarebbe nata, se gli uomini... non avessero mai pensato di filosofare! O agnosticismo confessato — come nel Cesca e nei positivisti — o agnosticismo mascherato dall'affermazione che i problemi « troppo *alti* » non sono che problemi « troppo *vuoti di senso* o stupidi » (90). Nell' uno e nell' altro caso, siamo sempre in una posizione di empirismo positivistico e, per lo meno, afilosofica, proprio perchè limitata alla funzione regolativa del metodo, che è cosa molto utile ed indispensabile, ma che ancora non è filosofia.

---

(89) B. Croce, « La Critica », fasc. II, 1906, p. 133.
(90) Papini, *Pragm.* cit., p. 83.

Capitolo II

IL MODERNISMO

1. *Cenni generali sul movimento modernista.*

Data la scarsissima importanza filosofica del modernismo italiano e la sua poca originalità, anche come movimento di riforma del Cattolicesimo, non c'è motivo di dilungarci a lungo sui nostri modernisti, che, se hanno avuto in generale una certa influenza sulla nostra cultura ed hanno contribuito al risveglio degli studi religiosi, in filosofia o non hanno pensato niente o hanno pensato male.

Il modernismo, da un lato, è imparentato con lo storicismo e quindi con l'idealismo (si pensi alla successione Hegel - Feuerbach - Strauss - Renan - Loisy), e dall'altro, come il pragmatismo, è una manifestazione dell'attivismo e dell'anti-intellettualismo della fine del secolo scorso; e, limitatamente a Laberthonnière, al Tyrrell, al Loisy e al Le Roy, può qualificarsi con il nome di pragmatismo religioso (1). Tuttavia bisogna osservare che il modernismo solo nel Le Roy si spinge alla concezione pragmatistica del dogma e solo nel Loisy ad un modo storicistico di concepire il Cristianesimo. Se, invece, consideriamo il pensiero del Card. Newman, dell'Ollé-Laprune, del Blondel (anche del Blondel della prima *Azione*), a cui i modernisti spesso si riportano, non si può parlare affatto di pragmatismo, appunto

---

(1) Tuttavia esso, più che a quello anglo-americano, si collega alle forme francesi di pragmatismo.

perchè non si può parlare di modernismo. La *fides formata charitate* del Newman non pretende nè di abolire nè di degradare la ragione, ma soltanto di metterla a servizio della fede; nè la sua « teoria dell'assentimento » può essere giudicata irrazionale o anti-razionale: essa vuol dimostrare soltanto che la sola ragione non basta per credere. Le verità morali, su cui il Newman fonda la fede, non sono *contro* la ragione; come verità morali, sono anche verità razionali. Da questa posizione — che, in fondo, ha sempre rappresentato da S. Agostino a Rosmini uno dei filoni del pensiero cristiano-cattolico (non sostanzialmente in contrasto con quello tomistico) — alle decise affermazioni immanentistiche del Laberthonnière ci corre. Proprio l'Ollé-Laprune, filosofo cristiano e cattolico, tanto vicino al Newman e tanto lontano dal puro volontarismo e dal fideismo — oltre a dichiarare ad ogni pagina, che fede e ragione, volontà e pensiero, non sono in contrasto nè scisse — dedica un capitolo della sua *Certitude morale* (2) alla critica dei volontaristi e degli irrazionalisti. Così pure la religione interiore e il cosidetto metodo dell'immanenza del Blondel sono diversi da quelli del Laberthonnière, suo geniale continuatore e divulgatore. Non si possono perciò rimproverare al Blondel le audacie di quest'ultimo. Osserviamo ancora che il concetto blondeliano di « tradizione vivente » è distante dalla teoria dell'evoluzione del dogma propria del Loisy e del Laberthonnière e dal praticismo del Le Roy (3). Da ultimo, il cosidetto

(2) L. Ollé Laprune, *De la certitude morale*, Paris, Berlin Frères, Libr. Ed., 1908, cap. IV, pp. 126 e segg.

(3) Quando il Le Roy (*Qu'est-ce qu'un dogme?*, « Quinzaine », 16 apr. 1905, e poi nel vol. *Dogme et critique*, 1907 — come pure press'a poco il Laberthonnière — scrive (per rendere il dogma « simpatico » e « utile » ai moderni) che il dogma ha soprattutto un senso *pratico* ed è *regola di condotta pratica*, egli ha (anche se in buona fede) ucciso il dogma, o meglio, non parla più del dogma, in quanto gli sfugge il significato teologico di esso.

Non siamo d'accordo, pertanto, con il Prezzolini (*Il cattolicesimo rosso*, Napoli, Ricciardi, 1908, p. 123) che fa discendere di necessità l'apologetica modernista, fondata sull'immanenza di Dio, dall'*Azione* del Blondel. Del resto, il Prezzolini stesso dice (p. 125) che l'apologia del Laberthonnière è « agnosticismo » e « idea-

metodo storico, di cui il Loisy è stato il più dotto e scaltrito rappresentante, che non ha sì gran meriti anche da un punto di vista strettamente scientifico, considerato rispetto allo scopo che i modernisti si proponevano raggiungere, cioè rinnovare la storia sacra cattolica, porta pari pari ad un rivolgimento radicale del Cattolicesimo. Accettato il principio del Loisy che, per esempio, la resurrezione di Cristo e quella di Lazzaro, i miracoli ecc., non sono *fatti* storici, ma *visioni* storiche della coscienza cristiana, allegorie vere e proprie vissute interiormente dagli Evangelisti, come dai cristiani di tutti i tempi, conseguirebbe, come ben scrive il Prezzolini « che tutta la Cattolicità sarebbe stata illusa, credendo alla realtà di cose che non sono avvenute che dentro la coscienza dei primi cristiani; mentre la Cattolicità si dovrebbe accorgere di questo errore e di questa illusione, e cominciare, grazie al metodo storico, a vivere una vita di verità » (4). Similmente, per la questione dell'autorità, la democratizzazione della gerarchia ecclesiastica, propugnata più di tutti dal Tyrrell, si sarebbe risolta nella negazione di ogni gerarchia. Il modernismo, in breve, come riforma della dottrina, del metodo esegetico e del concetto di autorità in seno alla Chiesa cattolica, non è un movimento riformatore del Cattolicesimo, ma una rivoluzione dissolvitrice di esso. La Chiesa di Roma, nella sua secolare storia ha assorbito quanti movimenti riformatori sono rimasti dentro la compagine e lo spirito della dottrina cattolica. Il modernismo doveva essere respinto, perchè pretendeva trascinare la Chiesa verso teorie e metodi ad essa estranei ed ostili. Non si trattava, in breve, d'immettere nella Chiesa ciò che vi è di moderno e in modo che fosse assimilato senza che il Cattolicesimo cessasse di essere tale, ma di assimilare il Cattolicesimo e la Chiesa a metodi storici e a teorie filosofiche e politiche,

---

lismo... quale si ha da Kant in poi ». Ora è, così senz'altro, agnosticismo e idealismo postkantiano la filosofia del Blondel?

(4) PREZZOLINI, *op. cit.*, p. 240. Il Prezzolini giustamente commenta che questo è idealismo moderno e non più Cattolicesimo.

che avrebbero fatto perdere loro la propria fisionomia (5). L' Enciclica *Pascendi* dell' 8 settembre 1908 di Pio X colpiva nel segno con la condanna dell'« agnosticismo » e dell'« immanenza vitale » dei modernisti (6).

L'indifferenza che di lì a poco seguì per il movimento, non solo fra gli ecclesiastici ma anche tra i laici e l'esaurirsi dell'attività stessa dei modernisti, sono una prova della poca vitalità delle idee dei nuovi riformatori, la cui opera tuttavia resta uno dei capitoli più interessanti e drammatici della più recente cultura europea. E certamente, la crisi spirituale di questi uomini, meritevole di rispetto, è uno degli aspetti più clamorosi e significativi di quella crisi più generale che travaglia la anima moderna e contemporanea, preoccupata di far sempre qualcosa a qualunque costo, ossessionata dalla novità e dalla suggestione delle virtù attive, « americane »; e d'altra parte, appesantita da quella forma d'intellettualismo cristallizzato, che è la tecnica dominante, e dal razionalismo più sottile e immobilizzatore. Crisi di squilibrio: di una volontà senza freno — non è un paradosso — e di una ragione senza volontà. Da questo punto di vista, il modernismo costituisce un fenomeno di attenta meditazione e pone dei problemi urgenti e capitali alla filosofia e alla religione, problemi che il moder-

---

(5) Questa critica, oltre che dai cattolici, è stata mossa anche da critici e da pensatori di diverse tendenze (vedi la bibliografia) e non è il caso d'insistere ancora su una questione già risolta anche storicamente.

(6) Il GENTILE (*Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia,* Bari, Laterza, 1909), a proposito dell'Enciclica, dopo avere dimostrato la contraddizione dei modernisti — « il vostro principio è intellettualistico (Dio trascendente); il vostro metodo soggettivista (Dio immanente). Restate cattolico perchè il principio resiste al vostro metodo, ma in realtà, questo metodo, giudicato alla stregua di quel principio, mena all'ateismo » (p. 83), — conclude: « Il Cattolicesimo, liberatosi dai modernisti, rinverdirà ancora una volta sul suo tronco secolare, mettendo nuove fronde, determinando sempre più la coscienza della propria logica. La quale non può morire perchè Platone non muore; perchè non saranno nè il Loisy nè il Tyrrell, ma ci saranno sempre anche troppi uomini ad aspettare la voce di Dio dall'alto del Sinai » (p. 96).

nismo non poteva risolvere essendo esso stesso non superamento, ma una manifestazione della crisi.

2. *Il modernismo in Italia.* Le idee moderniste dalla Francia passarono in Italia, dove ebbero larghi echi, clamorosi più che profondi, nel nostro clero. Fiorì tutta una letteratura entusiasta nelle parole, superficiale e confusionaria nelle idee. Dopo le prime avvisaglie di difesa della Chiesa, da parte del clero modernista si usò più prudenza, ma ciò non impedì il fiorire di una letteratura anonima di propaganda (riviste, giornali, opuscoli ecc.), che dalle blandizie al Papa e alla Chiesa, gradatamente, nel periodo della condanna e dopo, passò all'offesa e anche agli insulti. Noi trascuriamo tutta questa produzione di nessun valore nè filosofico nè religioso e ci fermiamo su alcuni aspetti e su alcune figure, che interessano indirettamente la filosofia e direttamente la storia della cultura.

Sia SALVATORE MINOCCHI (7) che GIOVANNI SEMERIA (8) ed ERNESTO BUONAIUTI (9) fin dal 1901 si diedero a diffondere in Italia con discrete riviste (10) i risultati della critica storica, i principii dottrinali della nuova apologetica, mentre ROMOLO MURRI (11), con un movi-

---

(7) Nato a Raggiolo (Arezzo) il 26 Agosto 1869, si laureò in teologia alla Gregoriana di Roma. È stato prof. incaricato di Storia delle religioni nell'Università di Pisa dal 1925 al 1937.

(8) Nato a Coldirodi (Imperia) il 26 sett. 1867, studiò all'Apollinare in Roma e vi fu ordinato sacerdote. Conferenziere suggestivo e brillante, sospettato di modernismo, fu mandato dai superiori a Bruxelles. È nota la sua opera umanitaria ed eroica di Cappellano militare durante la grande guerra, come l'altra di fondatore, assieme a don G. Minozzi, dell'Opera nazionale per il Mezzogiorno d'Italia. Morì a Sparanise (Napoli) il 15 marzo 1931.

(9) Nato a Roma il 25 giugno 1881, vi è morto il 20 aprile 1946. Ordinato sacerdote, insegnò nel Seminario romano e poi dal 1915 al 1931 storia del Cristianesimo nell'Università di Roma. Colpito da scomunica nel 1921 si sottomise, ma nel 1924 fu di nuovo scomunicato.

(10) Cfr. la bibliografia di questo capitolo.

(11) Nato a Montesampietrangeli il 27 luglio 1870, studiò prima nel Seminario di Fermo e poi nell'Università di Roma, dove

mento quasi estraneo a quello modernista, divulgava la sua democrazia cristiana (12).

Il più prudente di tutti fu certo P. Semeria, quantunque nei suoi scritti dedicati al nuovo metodo storico applicato al dogma e alla nuova « apologetica cristiana del dogma » (13), egli, senza molto esitare, accetti i risultati della critica storica più ardita (14).

Il più preparato dei nostri modernisti è stato il Buonaiuti, anima tormentata ed irrequieta, attaccato ad alcune sue aspirazioni, unici punti fermi nell'alternarsi delle più stridenti contraddizioni. In lui il metodo storico ha trovato tra noi il più dotto ed intelligente seguace ed applicatore, senza spingersi all'immanentismo e allo storicismo del Loisy. Non è nostro compito giudicare i suoi libri di carattere storico nè di considerare il movimento religioso da lui perseguito. Circa i due scritti anonimi: *Il programma dei modernisti* (15) e le *Lettere*

---

ascoltò A. Labriola. Quantunque avesse sempre distinto la sua attività, più che altro sociale e politica (alla viva politica ha preso viva parte) dal modernismo, fu scomunicato il 1909. È morto cattolico in Roma il 14 marzo 1944.

(12) La manifestazione modernista di maggiore notorietà è rappresentata dal romanzo *Il Santo* di ANTONIO FOGAZZARO, pubblicato nel 1905, dove lo scrittore si rese interprete delle aspirazioni moderniste. Tuttavia nel *Santo* il Fogazzaro è contro gli scismi e le eresie, che sottraggono anime alla Chiesa e fanno germogliare fuori di essa quell'elemento di verità e di bene che pur si trova nei novatori. Il F. prese anche parte all'attività di un gruppo di laici milanesi rappresentato dalla rivista *Il Rinnovamento*. A torto venne considerato, dai suoi amici ed ammiratori, come pensatore e come apostolo di una nuova religione.

(13) *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, p. 100.

(14) Anche il S. voleva che l'apologetica cristiana fosse rinnovata. Considerava « assurdo » « esumare senza modificazioni per gli uomini del 19° secolo, l'apologetica del 13° »; e criticava l'uso di sillogismi e di soriti, come se il solo acume della ragione pura fosse « sufficiente a raggiungere, a conquistare la fede » (*Venticinque anni di storia del Cristianesimo nascente*, pp. 75 e segg.). Ed entro questi limiti, non gli si può dare torto.

(15) Se non è del B., certo il B. ebbe gran parte nella redazione di questa risposta all'Enciclica.

di un prete modernista, diciamo che il primo non va oltre la riesposizione delle teorie moderniste già note e condannate; il secondo, a parte la mancanza di una netta e sicura direttiva filosofica, s'incentra nella concezione della religione come *speranza* di uno stato migliore, di un migliore assetto sociale e fa, press'a poco, coincidere il Cristianesimo con il socialismo.

Questa grande speranza collettiva nell'avvento imminente del regno di Dio è il motivo centrale del pensiero religioso del Buonaiuti, che nella fase modernista si risolve, com'è stato notato, in una « religione laica e democratica del Progresso », affidata, più che alle forze consapevoli dell'uomo, alle forze impersonali che guidano il mondo (16). In questo millenarismo l'immanenza del divino in noi è rappresentata dall'esperienza secolare e la trascendenza dallo stato psicologico di attesa e di speranza dell'umanità. Anche in uno degli scritti modernisti posteriori (17), il Buonaiuti non si è allontanato da questo tipo di religiosità, che è un cristianesimo fuori della tradizione di tutte le chiese, quantunque il suo autore parli sempre di « Chiesa ».

In questi ultimi anni, il Buonaiuti, pur conservando la sua concezione della religione come speranza collettiva di bene, cioè dell'avvento del Regno e il suo « misticismo associato » (18), perchè solo nell'esperienza associata, gerarchicamente disciplinata, si può attuare la rivelazione del divino, ha, da una parte, sostituito al Dio-Progresso il Dio trascendente e dall'altra accentuato l'antitesi fede-filosofia, con grande disprezzo per quest'ultima, specie per quella moderna. Così per il Buonaiuti

---

(16) A Tilgher, *E. B.*, « Riv. trim. di studi filos. e relig. », 1920, n. 4, pp. 450-51.

(17) *Histoire du modernisme catholique*, Paris, 1927.

(18) Il B. distingue tra « misticismo solitario che, rifuggendo da ogni contatto con il mondo e con gli uomini, celebra nel raccoglimento dello spirito individuale il suo estasiato connubio col divino... » e « misticismo associato, che trova unicamente il divino nella partecipazione fraterna alle... rivelazioni carismatiche » (*Filosofia, religione, misticismo*, « Atti del V. Congr. ital. di filos. », p. 83).

(come del resto, anche per il Loisy) la religione si riduce ad espressione della vita associata, anzi la genesi della religione è proprio in questa e l'esperienza religiosa mai si sarebbe costituita senza la solidale fraternità del vivere associato. Inoltre, egli trova nel sacrificio e nella dedizione dell'individuo alla società, la soppressione dell'egoismo. Ma, perchè l'individuo si sacrifichi alla società, è necessario che egli creda di sacrificarsi non a questa, ma ad un ordine super-sociale di valori. La religione capace di far questo e capace di alimentare la speranza del Bene ultimo, è il Cristianesimo, come l'organismo capace di affratellare gli uomini è solo la Chiesa. Così « il misticismo associato di Buonaiuti lo porta logicamente dal Cristianesimo alla Chiesa, intesa come comunione di spiriti associati nella fede e nella pratica del messaggio di Cristo. Il suo sogno era di riportare agli uomini moderni l'antico messaggio paolino spogliato degli orpelli mitologici che ne aduggiano il nucleo immortalmente giovane » (19).

Alla base di questa concezione primitivistica e antitradizionalistica della Chiesa (20) sta un irriducibile pericoloso immanentismo (quantunque il Buonaiuti critichi l'immanentismo idealista) e un fideismo irrazionalistico, rappresentato dalla *credenza* nel Regno da alimentare nella collettività (21).

---

(19) A. Tilgher, *E. B. o il misticismo della vita associata*, nel vol. *Filosofi e moralisti del Novecento*, p. 279. Al B. e ai modernisti in generale, che tanto male dicono della Chiesa post-tridentina, che, a detta loro, ha smarrito il senso cristiano della vita, si potrebbe chiedere come possano ancora dire che la religione e la Chiesa sono opera di Dio. O si crede che la religione e la Chiesa sono opera soprannaturale, e allora bisogna ammettere la integrità della Chiesa e della religione in tutti i secoli; o non si crede a ciò, e allora si può parlare della loro corruzione; ma con quale fondata speranza per un migliore avvenire?

(20) È curioso come il B., antistorico e antitradizionalista e desideroso di riportare la Chiesa ai primi secoli, sia stato poi un seguace del più ortodosso metodo storico.

(21) Recentemente il problema del male aveva orientato il B. verso il Giansenismo. Ha influito su di lui anche la concezione della religione di R. Otto.

Quando il Buonaiuti si è occupato di filosofia o di problemi filosofici o, secondo l'apologetica modernista, ha esaltato « l'adesione mistica » di fronte all'insufficienza « della dialettica astratta e del processo raziocinativo » (22), egli o ha condannato in blocco tutta la filosofia moderna (23), o non si è allontanato da alcuni atteggiamenti giobertiani, inquadrati in una forma di spiritualismo impreciso e confuso, tanto lontano da una chiara posizione speculativa (24). Tuttavia, il B. credette sempre di sostenere un deciso realismo gnoseologico, fondato sulla irriducibile dualità di essere e di pensiero, in opposizione all'idealismo immanente che risolve l'essere nel pensiero. Infatti, ha sempre distinto tra l'ordine fenomenico e il Reale assoluto, che del primo è norma e sostrato. Da qui i due corrispondenti ordini di vita associata: la *civitas hominis*, regno della concupiscenza e delle passioni, e la *Civitas Dei*, senza che la distinzione abbia ad implicare una netta separazione. Al suo realismo gnoseologico fa corrispondere un idealismo metafisico: « attingimento cioè delle costruzioni ideali del mondo attraverso l'esperienza sensibile, e slancio verso la discoperta dell'Infinito sussistente al di là del peri-

---

(22) *Filos., rel., mistic.*, cit., pp. 79-82.

(23) È questo un luogo comune negli scritti del B. Condanna in blocco anche la civiltà moderna: « Oggi, dopo che il lento processo di laicizzazione della cultura e delle forme dell'associazione politica, durato quattro secoli, ha messo capo alle più letali ripercussioni, è bene scoccata l'ora di proclamare che, di fronte alla meravigliosa unità della spiritualità medioevale, la nostra vantata civiltà moderna rappresenta una miseranda parodia e funesta involuzione » (*I limiti del Medio Evo Cristiano*, « Riv. trim. di studi filos. e relig. », 1924, n.4, p. 458).

(24) Alludo all'*Apologia dello Spiritualismo*, dove è evidente l'influenza del Gioberti (« Il contingente è ontologicamente condizionato ma, a sua volta, gnoseologicamente, lo condiziona. Da Dio all'Universo e dall'Universo a Dio: lo spirito umano che dal caduco risale all'eterno compie, così, il ciclo che iniziatosi con l'atto creativo dell'Assoluto, nell'Assoluto riposa e si consuma — p. 37; vedi anche p. 44) e dove principii modernisti, misticismo, panteismo, trascendenza, ecc. se la disputano senza controllo filosofico.

turo e dell'effimero » (25). Ma tutto resta nel vago.

Precisamente il difetto fondamentale del modernismo in generale e di quello italiano in special modo è stato quello di mancare di una chiara e consapevole coscienza filosofica. I modernisti hanno discusso a lungo sul conflitto tra fede e filosofia, tra religione e scienza, tra intelletto e volontà senza rendersi conto preciso non solo dei problemi della filosofia e della scienza moderna, ma nemmeno di quelli della religione cattolica, che pur pretendevano di riformare (26). Si tratta più che altro di stati d'animo, di momenti psicologici, di una crisi di anime, che non hanno vinto la propria crisi spirituale, ma da essa si son fatte vincere (27). Noi,

---

(25) *I maestri della tradizione mediterranea*, p. 291.

(26) R. MARIANO (*Scritti vari*, Firenze, 1907, vol. X, p. XXVI) ebbe a scrivere dei modernisti: « Essi ti sfuggono di mano come anguille, ed è bravo chi riesce a ghermirli e stringerli ».

(27) Accenno solo nella bibliografia all' attività politico-sociale di ROMOLO MURRI, e alla sua democrazia cristiana (anch'essa di ispirazione giobertiana, come ha ricordato un laico modernista TOMMASO GALLARATI-SCOTTI riesumando la *Riforma cattolica* del filosofo piemontese), sia perchè il Murri fin dalla pubblicazione dell'Enciclica (*La filos. nuova e l'Enciclica contro il modernismo*, Roma, Soc. Naz. di Cultura, 1908) ha plaudito alla condanna e accettato la filosofia scolastica pur senza rinunziare alla sua democrazia (e anche recentemente ha scritto che le varie pubblicazioni e riviste e il movimento politico-sociale da lui dipendente « non ebbero alcuna parte diretta nel modernismo, quale è definito dall'Enciclica *Pascendi* » — *Alla ricerca di te stesso*, Milano, Bompiani, 1939, Prefazione, p. XI —), sia perchè non presenta interesse vero e proprio per la filosofia.

Un cenno invece dobbiamo dare proprio di questa recente opera, che può considerarsi l'autobiografia filosofica dell'A. Il Murri, dove l'influsso del Blondel è preponderante accanto all'influenza di altre correnti filosofiche contemporanee, accetta il concetto idealistico del soggetto, persona umana, come coscienza di sè, interiorità, atto e dunque libertà. Il soggetto umano così concepito non è dato, ma si fa, è processo, pienezza che si realizza con l'azione. Più è interiorità e più è se stesso. Tale attività si completa nel Soggetto trascendente, Dio. Checchè ne dica il Murri, tutto questo non è originale; e, d'altra parte, come lo dice lui, si risolve in un motivo psicologico tutto soggettivo. I più grossi problemi sono saltati a piè pari e il Murri procede con una fiducia e una facilità veramente singolari. Egli parla di soggetti-persone e di

del resto, nel periodo del Risorgimento, avevamo avuto il movimento cattolico-liberale, di ben più vasta portata ed importanza, che col Rosmini, Manzoni, Gioberti, Balbo, Capponi, Tommaseo, ecc. aveva propugnato la riforma morale e politica della Chiesa e, con il Lambruschini, anche quella dommatica.

Soggetto trascendente e concepisce l'atto del trascendere l'esperienza empirica come « un trasferirsi e un fondersi nel trascendente » (p. 306). Senza dire che l'intellettualismo più rigido e il volontarismo più intransigente si alternano nelle pagine del libro.

Capitolo III

LO SPIRITUALISMO REALISTICO

1. *Lo spiritualismo psicologico di F. De Sarlo.* Dalle ricerche scientifiche trasse stimolo e motivi per la speculazione filosofica, a cui dedicò quasi tutta la sua attività, Francesco De Sarlo (1).

Sia per i suoi studi che per l'influenza culturale del tempo, il De Sarlo dapprima seguì il positivismo, dal quale però si allontanò molto presto, sollecitato da esigenze di ordine morale e religioso (2). Gli studi sul Rosmini, i rapporti con i rappresentanti italiani dello spiritualismo del tempo (in modo particolare con il Bonatelli) e del neocriticismo come la conoscenza delle più

---

(1) Nato a San Chirico Raparo (Potenza) il 13 febbraio 1854, studiò medicina a Napoli, dove ascoltò anche lo Spaventa e il Vera. Prima assistente alla cattedra di Medicina legale a Bologna e nel Manicomio Municipale di Reggio Emilia, passò poi allo studio della filosofia. Tenne, da Maestro, la cattedra di Filosofia teoretica nell'Istituto di Studi superiori di Firenze dal 1 marzo 1900 al 1933. Nel 1903 fondò, con il patrocinio di P. Villari e l'appoggio di F. Tocco, presso lo stesso Istituto un Gabinetto di Psicologia sperimentale, il primo del genere in Italia e il migliore. Formò attorno a sè una scuola fiorente, che, negli anni del declinare del positivismo e del sorgere dell'idealismo, combattè l'una e l'altra corrente e s'inserì con efficacia nella vita e nel rinnovamento del nostro pensiero filosofico. Oltre che un maestro, fu anche un carattere. È morto a Firenze il 14 gennaio 1937.

(2) Critiche acute il De Sarlo mosse alla gnoseologia positivistica nelle *Note sul positivismo contemporaneo in Italia,* che si trovano negli *Studi sulla filosofia contemporanea,* Roma, Loescher, 1901.

importanti correnti filosofiche contemporanee, portarono il De Sarlo ad una concezione teistica della realtà universale, che può considerarsi la prima fase del suo pensiero, in antitesi al naturalismo positivistico (3).

Nella fase più matura del suo pensiero, il De Sarlo, pur conservando l'« ipotesi » teistica come la più probabile, trascura l'aspetto metafisico della filosofia e si orienta verso una sua forma di risoluto realismo o « filosofia dell'esperienza », rimasta costante. A ciò fu indotto sia dall'abito scientifico e positivo del suo pensiero, sia dal sorgere e dall'affermarsi delle arditezze metafisiche dell'idealismo, al quale egli contrappone la « positività » della ricerca filosofica (4). Metafisico e spiritualista quando si trattava di combattere alcuni aspetti del positivismo, antimetafisico e filosofo dell'esperienza quando l'idealismo neohegeliano rischiava di far perdere alla filosofia ciò che essa deve necessariamente avere di razionale, di positivo, di scientifico. Per modo che, nel De Sarlo, non di rado le diverse esigenze del positivismo e dell'idealismo raggiungono un punto di equilibrio. È questo forse il maggior merito di questo pensatore.

L'avversione contro le costruzioni ardite, frutto più dell'immaginazione che del ragionamento, lo portò ad affermare « l'indissolubilità della scienza dalla filosofia » e la necessità di un rigoroso metodo razionale in ogni

---

(3) E. P. Lamanna, *Il realismo psicologistico nella nuova filosofia italiana*, « Logos » f. I, 1924, pp. 121-23. — Il De Sarlo negli scritti di questo periodo (ved. bibliografia) riafferma i principii fondamentali della dottrina teistica tradizionale: Dio Ragione che si esprime nel mondo, Soggetto concreto e vivente, Causa prima e Causa finale, Sostanza assoluta, di cui le sostanze finite sono pensieri, che, divenuti attuali, sono centri di vita e di coscienza, indistruttibili. Non c'è originalità in questo spiritualismo teistico, che, tuttavia, testimonia anch'esso come il positivismo fosse già declinante fin dagli ultimi anni del secolo scorso e prima ancora del movimento idealistico.

(4) In alcuni articoli pubblicati nella rivista « Scientia » (ved. bibliografia) il De S. critica due modi di filosofare: l'« artistico » e il « mistico ». Il primo crede di soccorrere la ragione con la fantasia; l'altro, preoccupato di combattere le astrattezze razionalistiche, rifiuta in blocco la ragione, come l'intuizionismo del Bergson.

campo d'indagine (5). D'altra parte, l'approfondimento del compito e della funzione della filosofia rispetto alla scienza, gli fece conquistare un più chiaro punto di vista della spiritualità. Come è stato giustamente detto, « i due scopi vennero anzi in certo modo a coincidere e furono, in ultima analisi, uno scopo unico: chè l'indagine filosofica, scoprendosi come ricerca dei fondamenti ultimi del conoscere umano, delle nozioni prime implicite nelle singole scienze, fu indagine dell'umana spiritualità, del suo agire e del suo comportarsi, delle sue funzioni, del suo valore e significato; in una parola, scienza dello spirito » (6). Filosofare, per il De Sarlo, non è dunque costruire una sintesi che risolva tutto il reale, ma è esame dei fondamenti ultimi, che stanno a base di ogni considerazione riflessa della realtà, cioè di ogni singola scienza in rapporto con le altre scienze. « Così la mente nella cognizione filosofica, possiamo dire, si eleva alla consapevolezza della struttura della cognizione rivolta a una certa sfera della realtà » (7).

Del neocriticismo, pertanto, il De Sarlo conservò due punti essenziali: a) la conoscenza è sintesi di elementi *a priori* e di un contenuto *a posteriori*; b) tra filosofia e scienza vi deve essere collaborazione. Accentuò, da parte sua, l'agnosticismo metafisico, limitando l'indagine filosofica al mondo dell'esperienza, intesa questa nel senso più largo.

Questa maniera di concepire la filosofia e i suoi compiti doveva portare necessariamente il De Sarlo a stabilire un nesso indissolubile tra filosofia e psicologia, intesa come « scienza dello spirito ». Dato che la filosofia deve conoscere le nozioni fondamentali implicite in ogni singola scienza e considerato l'uomo come « il necessario ter-

---

(5) De Sarlo, *Esame di coscienza* (*Quarant'anni dopo la laurea*), p. 14.

(6) E. Garin, *Lo spiritualismo di F. D. S.*, « Archiv. di st. della filos. ital. », f. III, 1938, p. 299. — Così scrive lo stesso D. S.: « Il filosofo che veramente vuole compiere opera di scienza, questo solo può fare: determinare il sistema delle cognizioni umane, risolvendo queste nei loro elementi ultimi, dimostrandone la validità e l'importanza » (*op. cit.*, p. 61).

(7) *Vita e Psiche*, p. 239.

mine di riferimento per le varie specie di considerazione cui può essere sottoposta la realtà stessa », consegue che la psicologia, concepita come indagine delle forme essenziali dello spirito, « si trova in speciale connessione con tutte le altre forme del sapere ». Pertanto, « tutte le scienze, nella considerazione dei rispettivi oggetti, non possono prescindere da considerazioni psicologiche ». La psicologia, in breve, per il De Sarlo, è esame completo del soggetto nei suoi aspetti e nel suo funzionamento. In questo senso la filosofia è strettamente legata alla psicologia e questa « gode di una prerogativa, di cui nessun'altra scienza gode; può essere detta a buon diritto scienza del reale κατ' ἐξοχήν. Ogni altra cognizione reale può essere giustificata solo riferendosi ai dati dell'esperienza interna » (8). La psicologia è il punto d'incontro delle diverse discipline filosofiche.

Il De Sarlo giustamente ha sempre insistito (9) sulla differenza tra psicologia e psicologismo e tra la psicologia come scienza empirica e la psicologia come scienza filosofica. Egli combatte la prima che considera l'anima umana come un « obbietto » tra gli obbietti della natura e la vita psichica come un complesso di « stati » di coscienza, da dove esula ogni forma di dinamismo. A questo psicologismo naturalistico — che considera i valori dello spirito come « applicazioni di leggi psicologiche già operative in altre direzioni, ovvero particolari, originarie manifestazioni dell'attività psichica, le quali però attingono il loro significato dall'essere effetti necessari di certe cause psichiche o risultati inevitabili di processi mentali naturali, e non già dal rispondere a certi fini od esigenze valide anche se non mai realizzate » — il De Sarlo oppone, pur senza misconoscere l'utilità del meccanismo psichico, la sua psicologia come scienza filosofica, secondo la quale «lo spirito non è una cosa tra le altre cose, ma è il mezzo di rivelazione della realtà » (10). Le leggi costitutive delle funzioni originarie ed essenziali dello spirito non sono

---

(8) *Scienza e filosofia*, pp. 239-41.
(9) Fin dall'opera *I dati dell'esperienza psichica del* 1903.
(10) *I dati* ecc. p. 412.

meccaniche, ma « superiori anzi al meccanismo psichico, perchè essenzialmente teleologiche, indicanti cioè la maniera in cui quelle funzioni agiscono ogni volta che raggiungono il termine che è costitutivo della loro natura spirituale, leggi rivelanti la loro natura attraverso una forma di evidenza che è indizio della loro necessità e universalità. Le leggi logiche e gnoseologiche definiscono la natura del pensiero, le leggi etiche quella della volontà, le leggi estetiche quella della fantasia » (11).

La psicologia del De Sarlo, dunque, si differenzia nettamente dal naturalismo. Tuttavia la concezione dello spirito come centro dell'esperienza non lo porta all'immanentismo idealistico, in continua polemica con il quale, invece, il De Sarlo elabora il suo *realismo gnoseologico*. È vero che l'esperienza esterna si rivela sempre attraverso l'esperienza interna; è vero pure che solo attraverso l'esperienza ci si può rivelare ciò che è l'essere in generale, ma è anche vero che l'oggetto è trascendente rispetto alla mente che lo afferma e lo pone. Affermare, riconoscere una cosa è averla presente alla coscienza, *rappresentarsela*. L'atto di riflessione con cui conosciamo un oggetto è sempre provocato da qualcosa che trascende l'atto stesso: conoscere è sempre conoscere *altro*, ri-

(11) E. P. LAMANNA, *art. cit.*, p. 133. Tuttavia bisogna notare che il D. S., in scritti più recenti, non ammette il distacco tra una psicologia empirica e una filosofica: « la psicologia non può essere che una sola, quella che studia l'anima umana in tutte le sue determinazioni » (*Scienza e filosofia*, p. 230). Mantenne però sempre la distinzione, convinto che la psicologia « morfologica » o descrittiva non può assolvere il compito assegnato a quella filosofica. Contro la psicologia come « enumerazione » o « elencazione più o meno *rapsodica* dei fatti psichici » così scrive nell'*Introduzione alla filosofia* (p. 51): « Finchè si crede di potere rimanere fedeli alla concezione totalmente statica della vita psichica, fin che si crede di dover prescindere da qualsiasi riferimento ai fini che con l'esplicazione delle varie forme di attività sono conseguiti e all'unificazione di queste stesse attività in un centro unico, finchè insomma si crede di dovere limitarci allo studio dei semplici stati di coscienza come possono essere constatati in un dato momento, non può non sfuggire ogni nesso organico tra i fatti di coscienza. I fatti psichici particolari per sè presi, sono pure astrazioni; ciò che veramente è vero, reale, concreto, è il soggetto fornito di certe attitudini e quindi compiente certe funzioni ».

ferirsi ad *altro*. Anche quando, come vuole l'idealismo, tutta la realtà metafisicamente viene ridotta alla coscienza, tale coscienza rispetto al soggetto particolare, è sempre un *oggetto, altro* dal soggetto conoscente.

Per il De Sarlo, vi sono due ordini di oggetti conoscibili: gli oggetti individuali e gli elementi intelligibili. L'esistenza è data sempre dall'esperienza e non può non occupare tempo, mentre l'intelligibile si formula sempre per mezzo di un rapporto o di un complesso di rapporti ed è atemporale. Il fondamento della conoscenza è dato, da una parte, dall'esistenza di fatto, fornita dall'esperienza e dall'altra da certi principii logici che costituiscono l'essenza della ragione. Per mezzo di questi principii s'intendono gli oggetti individuali e a loro volta gl'intelligibili non vanno considerati in sè, staccati, ma in connessione con i fatti esistenti. « È il pensiero che deve in certo modo investire di sè i dati dell'esperienza psicologica per oggettivarli affermandoli, facendone cioè termini di atti giudicativi, e trasformarli così in *reali conosciuti* ». L'essenza del reale è dunque determinata dal pensiero e può essere conosciuta solo nella misura in cui il pensiero la traduce in un complesso di rapporti intelligibili. Il complesso dei rapporti per cui il reale è pensabile è il risultato di atti compiuti dal soggetto, ma posti da esigenze obbiettive. Pertanto, conclude il De Sarlo, « i rapporti, quali possono essere studiati dall'intelletto finito individuale, suppongono obietti (termini) nella cui proprietà hanno il loro fondamento » e « le relazioni, realizzate in questa o quella coscienza mediante gli atti di riferimento, sono il riflesso delle relazioni obiettive » (12).

Nelle vedute psicologiche, più che in altri punti del sistema, si trova il vero spiritualismo del De Sarlo. Infatti, secondo la sua psicologia, il punto di partenza della ricerca filosofica è la spiritualità, che si manifesta nell'atto concreto di coscienza, considerato nella sua attività. Ed è proprio sul concetto di soggetto o di coscienza il distacco del De Sarlo dall'idealismo trascendenta-

(12) E. P. LAMANNA, *art. cit.*, pp. 134-39.

le (13). Del resto, la soluzione data dal De Sarlo del problema della conoscenza si fonda sulla realtà del soggetto individuale, a cui, nell'atto conoscitivo, si riferisce l'oggetto. Il De Sarlo, insiste nel dimostrare la distinzione delle coscienze individuali tra loro e dalla Mente universale. La coscienza è pensiero individuato, concreto, costituente la unità dei nostri atti, e non il Pensare puro (14). La spiritualità si attua nei singoli io, nelle coscienze individuali. C'è solo il mio io concreto, finito, che ha l'anelito dell'infinito, e non c'è un Io puro o Soggetto assoluto (15). Ai nostri maggiori idealisti giustamente il De Sarlo oppone che « l'appellarsi a un Pensiero diverso da quello che conosciamo, non può approdare a nulla, perchè dovendo questo pensiero operare nella stessa maniera in cui opera il pensiero individuale — e se si sostiene che operi in maniera diversa, si cadrebbe nel trascendente — si trova sempre, col contenuto, coll'obbietto della ricostruzione storica, nella stessa relazione in cui si trova ciascun Io individuale che si propone di fare della storia » (16).

Il De Sarlo così rivendica il pluralismo delle sostanze spirituali, ognuna delle quali ha determinate proprietà, è principio di determinati mutamenti, centro di azioni. Il monadismo desarliano però esclude che ogni sostanza sia un mondo chiuso: gli enti non sono assoluti e sono tra loro in relazione. L'azione reciproca degli enti non può essere spiegata: costituisce un « fatto ultimo », che noi possiamo soltanto constatare (17). Ciò non

(13) E. Garin, *art. cit.*, p. 308.

(14) « Per poter parlare in qualche modo del pensiero, bisogna che esso venga « colto », colto in atto, sia pure, ed è fuori di dubbio che può essere colto solo mediante la coscienza; ma codesto non è se non un altro nome per indicare il complesso delle attività di quel soggetto che diciamo Io. E non è questo il vero punto di partenza della filosofia? In ciò noi troviamo qualcosa di dato, e quindi di veramente immediato ». (*Gentile e Croce*, p. 26).

(15) *Introduzione alla filos.* pp. 168 e segg.

(16) *Gentile e Croce*, p. 312.

(17) Cfr. *Le relazioni* nel vol. *Introd. alla filos.* e gli scritti: *Il monismo psichico; Sullo spiritualismo odierno; Il significato filosofico dell'evoluzione*, nel vol. *Il pensiero moderno.*

significa però che le nostre esigenze siano tutte soddisfatte. Già la finitezza e l'eterogeneità delle sostanze rimandano a « qualcosa » di assoluto. Questo qualcosa, per il De Sarlo, è implicito nello stesso processo evolutivo, in quanto questo implica la preesistenza di qualcosa di extra-temporale, a cui l'evoluzione tende e precisamente la corrispondenza ad un ordine razionale, che non dipende dal tempo. Il De Sarlo esclude, perchè contrario alla esperienza, che la ragione del molteplice e delle relazioni sia immanente alla molteplicità (monismo): essa risiede in un'unità che trascende il molteplice, le relazioni e l'evoluzione. Così il monadismo spiritualistico lo riporta alla soluzione teistica.

A questa lo riporta pure, per altri motivi, il realismo gnoseologico. Il De Sarlo, sotto l'influenza del Brentano, distingue l'attività spirituale in tre funzioni fondamentali: rappresentativa, giudicativa, affettivo-pratica. La seconda di queste implica l'affermazione o la negazione dell'esistenza di un contenuto. Tale esistenza, per il De Sarlo, è una « credenza ». La « trasparenza » della verità all'intelligenza riguarda solo i nostri atti e le verità logiche, ma l'oggetto o il termine dei nostri atti rimane sempre problematico. Il termine a cui la coscienza si riferisce ha un valore come contenuto degli atti, (p. es., perchè vi sia un vedere, deve esserci un colore), ma « se tale termine, oltre ad avere questo valore, ne ha uno in sè, esistente al di fuori della coscienza, è da accertare » (18). L'*altro* è, dunque, irriducibile ed estraneo all'io. Anche questa difficoltà trova la sua soluzione nell'ipotesi dell'Unità divina: « La ragione della struttura relazionale della realtà, con cui ciascuno di noi si trova in molteplici rapporti, e di cui ciascuno di noi fa parte, la ragione, vogliamo dire, della struttura relazionale di quella realtà, che comunemente va sotto il nome di esperienza, si trova in un oggetto che trascende la esperienza » (19).

Malgrado profonde esigenze interne alla sua specu-

---

(18) *Introd. alla filos.*, p. 225.
(19) *Idem.* p. 385.

lazione sospingessero il De Sarlo verso i problemi metafisici, egli, dopo la prima fase del suo pensiero, s'irrigidì nel suo razionalismo, agnostico verso i massimi problemi. È vero che la discussione di questi entra « nell'ambito della scienza filosofica », ma, dall'altra parte, « non è nella discussione di tali questioni che s'assolve o si può assolvere il principale compito del filosofo » (20). È anche vero che la religione rappresenta un atteggiamento originario ed indistruttibile dello spirito umano e che ha in comune con la metafisica l'aspirazione a risolvere i massimi problemi; ma, mentre la religione non esige dimostrazione ed è *fede*, cioè interiore persuasione che non si appoggia su prove razionali, invece la filosofia richiede processo d'indagine e dimostrazione razionale. La filosofia deve prendere atto delle aspirazioni al soprarazionale proprie della religione, deve assumerle ad « oggetto » della propria riflessione come le altre forme di esperienza, senza però trapassare nella religione, cioè senza rinunziare alla ragione, che è l'organo di ricerca delle verità filosofiche (21).

D'altra parte, per il De Sarlo, l'impossibilità della mente umana di attingere l'Assoluto, non infirma il valore della conoscenza e della morale. Gnoseologia e morale possono prescindere dalla soluzione dei problemi metafisici e da Dio, anche se non possono ignorarli. Pertanto, la metafisica non può essere la base della conoscenza nè della morale. « Nè con ciò, pensa il De Sarlo,

---

(20) *Esame di coscienza*, p. 61. E così continua subito dopo (p. 62): « Il più e il meglio dell'opera dei grandi filosofi non è nell'escogitazione di nuove ipotesi metafisiche o nella costruzione di edifici concettuali più o meno ciclopici; ma, se ben si riflette, è nelle discussioni e ricerche gnoseologiche (o logiche o psicologiche o etiche) che la speculazione metafisica ha provocate. Spesso, affine di trovare un valido sostegno all'ipotesi enunciata o anche affine di dimostrare la fecondità di certe concezioni, si sono potute scoprire verità che hanno valore indipendentemente dall'impalcatura metafisica e che spesso rappresentano acquisti definitivi per l'intelligenza umana ».

(21) *Filosofia e religione* in « Il progresso religioso », Zoagli, 1924 (cit. da E. P. LAMANNA, *Il problema metafisico-religioso nel pensiero di F. D. S.*, « Logos », 1938, f. III, pp. 252 e segg.).

la filosofia è ridotta a scienza del conoscere e quindi niente più che allo studio di una funzione dello spirito. La filosofia, in quanto determina la natura, la genesi e il valore delle nozioni che sono costitutive del conoscere, non è solo scienza della cognizione in quanto particolare funzione del soggetto, ma è scienza di tutte le nozioni attingibili dalla riflessione sui diversi rapporti in cui il soggetto si trova con la realtà » (22).

Questo è vero, ma significa che la filosofia è soltanto riflessione sulle forme di esperienza e, come tale, prevalentemente gnoseologia. Il De Sarlo, incline alla tendenza essenziale della filosofia moderna, considera il problema gnoseologico come il problema filosofico fondamentale (23). Ma se, da un lato, si dichiara agnostico

(22) LAMANNA, *Il probl, metaf.-relig.* ecc.; cit., p. 261.

(23) Per quel che concerne il problema morale, il D. S., anche qui sotto l'influsso del Lotze e del Bonatelli, cerca di conciliare il regno delle cause con il regno dei fini. In sede filosofica, la coscienza morale ha valore universale e pertanto l'etica non può essere fondata sulla metafisica e la valutazione morale è irriducibile a qualsiasi altra forma di esperienza e di conoscenza (*Metafisica, scienza e moralità*, p. 130). I principii etici sono eterogenei rispetto a quelli conoscitivi: *essere e valore* sono irriducibili e la *norma* è diversa dalla *legge* e dalla *regola*. Il conoscere non è valutazione dell'essere o posizione di fini. (*Il pensiero moderno*, p. 377 e segg.). Delle tre funzioni dell'attività del soggetto, distinte dal D. S., l'ultima, *l'appreziativa*, è propria della morale. L'idea del *dovere*, d'altra parte, non può nascere dall'esperienza e dalla ricerca dell'utile o del piacere e perciò non sono da accettare il naturalismo etico e l'utilitarismo, dal D. S. combattuti quando ancora erano quasi universalmente accettati.

Per il D. S., vi sono dei valori che hanno il carattere della *obbligatorietà*, cioè sono incondizionati, nel senso che dovunque si presentino e con qualunque coscienza siano in rapporto debbono essere sentiti e realizzati. Il valore non è un piacere, nè l'oggetto di un desiderio o d'un bisogno, nè un prodotto della volontà. La valutazione « si ha in vista di una vera e propria reazione soggettiva, la quale — noi ne abbiamo perfetta coscienza — aggiunge qualcosa all'obbietto considerato: ed è aggiunta che non simboleggia il reale, come accade nella sensibilità, non è *rappresentativa* di una sua reale determinazione, ma è come un altro modo di considerarlo, è un qualificarlo unicamente in rapporto al senso e all'importanza che ha per noi, quasi all'eco che suscita in noi in quanto essere *pratici*, capaci d'agire, d'interessarci a certi fini e di proporceli. Nel che sta la sua netta distinzione e relativa indipen-

in fatto di metafisica, dall'altro crede dogmaticamente nella validità assoluta dei principii razionali, *crede* nell'esistenza dell'oggetto. Non si capisce però perchè a questa « fede filosofica » debba essere riconosciuta quella razionalità che è del tutto negata alla « fede religiosa ». Ammesso che nel campo della metafisica ci siano soltanto ipotesi più o meno probabili, alla filosofia, malgrado gli sforzi del De Sarlo in contrario, non resta che il mondo dell'esperienza, quel mondo di enti particolari e di principii logici, di cui l'esistenza e la validità è soltanto postulata (e permane sempre incerta perchè mancante di un fondamento metafisico); cioè quel mondo che si risolve nella psicologia, sia pure filosofica, alla quale il De Sarlo, preso tra il neocriticismo e il positivismo, restò sempre legato. Tuttavia, lo sforzo di stabilire rapporti indissolubili tra la filosofia e la scienza, di evitare così lo scientismo di alcuni positivisti, come la reazione antiscientifica degli idealisti; la rivendicazione costante della realtà dei soggetti particolari contro il Soggetto unico degli idealisti; la concezione spiritualistica del reale e l'esigenza sempre viva del teismo, sono problemi e motivi che, oggi, più che prima, fanno del De Sarlo un pensatore ancora in parte vivo.

2. *La scuola del De Sarlo.* Come abbiamo accennato il De Sarlo fu efficace maestro e promotore di ricerche e di studi di filosofia e di psicologia. Nel decennio che va dal 1905 al '15 circa, la scuola desarliana di Firenze è una pagina del pensiero italiano del nostro secolo. Attorno al maestro lavorarono con efficacia e con intelligenza A. Aliotta, G. Calò, G. Della Valle, E. P. Lamanna, Ad. Levi, G. Capone-Braga e, per la psicologia, E. Bonaventura (24).

---

denza dal conoscere » (G. Calò, *Il pensiero etico di F. D. S.*, nel « Logos », 1933, f. III, p. 279). Ne consegue che il valore è autonomo, non perchè si determini secondo una norma creata dalla volontà o secondo principii della ragione, ma perchè la radice del valore è nella personalità stessa dell'agente.

(24) Dell'Aliotta, del Levi, del Della Valle, per il loro particolare atteggiamento di pensiero, si discorre in altri capitoli.

L'Aliotta ha dedicato la sua attività di preferenza al problema della conoscenza in rapporto con quello del valore della scienza, mentre il Calò e il Della Valle si sono indirizzati verso i probemi etico-pedagogici, il Lamanna verso quelli etico-religiosi, il Levi e il Caponc-Braga di preferenza agli studi di storia della filosofia.

GIOVANNI CALÒ (25) fu attratto in un primo tempo dallo studio dei problemi morali, ai quali dedicò due lavori storici, dove sono criticati, in uno i maggiori indirizzi del pensiero contemporaneo (contingentismo, pragmatismo, neocriticismo del Renouvier) e nell'altro l'individualismo del secolo XIX (26). I principî direttivi di questi lavori costituiscono il fondamento teorico del vol. *Principii di scienza etica*, preparato in collaborazione con il De Sarlo e scritto dal Calò. Una sintesi efficace delle sue idee intorno alla morale è il notevole saggio *L'interpretazione psicologica dei concetti etici* (27).

In questo scritto il Calò sottopone ad analisi il giudizio morale, che distingue nettamente da quello teorico o conoscitivo. Egli combatte « l'insufficienza e l'assurdità di ogni morale teologica, naturalista o metafisica, le quali tutte mirano a togliere al fatto morale la sua autonomia così nel mondo della coscienza come, conseguentemente, nel dominio scientifico » (28). La morale, come ogni altra scienza, deve fondare l'edificio autonomo delle proprie investigazioni su fatti ultimi, elementari, irriducibili.

Per il Calò, quest'elemento irriducibile è il *sentimento di valore*, che non è un *posterius* logico del rapporto valutativo, ma un *prius*, come dimostra l'analisi compa-

(25) È nato a Francavilla Fontana (Lecce) il 24 dic. 1882. È prof. di pedagogia nella Università di Firenze. Ha partecipato anche alla vita politica (due volte deputato al parlamento e una volta Sottosegretario al Ministero della Pubblica Istruzione). È Presidente dell'« Istituto di Studi filosofici ».

(26) Cfr. la bibliografia.

(27) In « Atti del V Congresso internazionale di Psicologia », Roma, 1905 ed ora ristampato nell'opera *Maestri e problemi di filosofia*.

(28) *Ibid.*, p. 39.

rativa del giudizio conoscitivo e del giudizio valutativo (29). Infatti, mentre nel giudizio conoscitivo l'atteggiamento dello spirito è di chi constata, nel giudizio valutativo è di chi reagisce con un sentimento particolare di valore o di disvalore, di approvazione o di disapprovazione, che si atteggia diversamente secondo gli obbietti a cui si riferisce (sentimento del giusto, del buono, ecc. o del rimorso, ecc.). L'analisi di queste determinazioni del sentimento di approvazione o di disapprovazione adegua l'analisi di tutta la coscienza morale.

Con il sentimento morale si è dato alla coscienza etica un fondamento di fatto che, però, nulla toglie al valore ideale e al potere gerarchico di essa, in quanto anche l'ideale è reale, « come ideale, cioè come speciale stato psicologico » (30). Il sentimento del valore è necessariamente accompagnato da quello dell'obbligatorietà, senza che sia necessario ricorrere a presupposti metafisici (31). I fini della volontà non si possono ridurre solo ad un bene formale: la volontà ha diversi obbietti di valutazione morale (dati dall'esperienza storica e sociale) capaci di diventare suoi fini (32).

Così il Calò svolge uno degli aspetti dello spirituali-

---

(29) Tale « analisi mostra appunto che, nella funzione conoscitiva, il sentimento è un sopraggiunto, nella funzione valutatrice è, al contrario, costitutivo del rapporto » (*Ibid.*, p. 43).

(30) *Ibid.*, p. 51.

(31) Più di ogni altro pensatore, secondo il Calò, lo Herbart, « reagendo al formalismo idealistico kantiano e inaugurando la direzione realistica nella scienza dei fatti morali, ha meglio contribuito a dare a quest'ultima un fondamento positivo e un principio d'interpretazione » (*Idem*, p. 57).

(32) Così il Calò stesso riassume i punti principali della sua dottrina: « ...ciò che per noi costituisce il fondamento ultimo della coscienza morale è il sentimento del valore rivelantesi, in quanto espresso interiormente o esteriormente, come approvazione e disapprovazione, e accompagnantesi, in diverso grado, col sentimento della dignità, dell'obbligatorietà. Tale sentimento però assume diverse forme secondo gli obietti a cui si riferisce: così il sentimento di valore corrispondente a un atto di giustizia non è lo stesso che quello corrispondente a un atto di pietà, ecc. L'analisi di queste forme di sentimento appreziativo che sono dati irriducibili, direttamente sperimentabili, e che sono il punto di partenza per qualsiasi predicazione in qualsiasi giudizio morale, costituisce l'ana-

smo realistico del De Sarlo, dal quale accetta anche il concetto di libertà — come attitudine propria dello spirito individuale (o porsi della coscienza come *io*) — e di personalità come la sola *realtà* che abbia valore morale, nella quale soltanto acquistano concreta esistenza ed effettiva azione i valori etici, di cui è rivendicata l'oggettività e l'universalità (33).

Oltre che all'etica e alla filosofia del diritto e della politica, ha dedicato ai problemi della religione la sua

---

lisi della coscienza morale, la quale è dunque compito d'una parte speciale della scienza psicologica, la psicologia morale. Ma gli obietti a cui le nostre valutazioni morali si riferiscono non possono esser tratti analiticamente dalla natura stessa dei nostri sentimenti di valore. Essi possono essere determinati in parte in base alla considerazione di rapporti formali della volontà, in parte in base all'esperienza storica e sociale, quale è studiata dall'etica storica comparativa » (*Idem*, pp. 54-55).

(33) Avendo escluso dalla nostra trattazione la pedagogia, non parliamo del C. pedagogista. Questa avvertenza vale anche per gli altri Autori. Tuttavia, dell'attività pedagogica di ognuno di essi diamo un cenno nella bibliografia. Non possiamo però non mettere in rilievo che il C. è benemerito studioso della pedagogia italiana dall'Umanesimo ai nostri giorni. Dei principî teorici che guidano la sua ricerca storica, due soprattutto vanno notati: *a*) l'ideale di un « Umanesimo eterno » come esigenza immanente di ogni cultura, di ogni civiltà, di ogni educazione; e di un umanesimo che accolga in sè il valore supremo della religione. Solo un Umanesimo, che sia suprema ed effettiva cultura dello spirito, creazione e tradizione, libertà e norma, è la condizione sicura ed operante di un nuovo rinascimento del mondo. *b*) Tale umanesimo, da un lato respinge gli eccessi dello storicismo e, dall'altro, non disprezza il lavoro. Però, nota giustamente il C., bisogna stabilire chiaramente i rapporti tra cultura e lavoro: « Non si tratta e non deve trattarsi di proletarizzare la cultura, secondo il verbo del Sorel, di subordinare il tutto al punto di vista e all'interesse mentale e pratico del proletario, quello del lavoro manuale. Si tratta d'inserire la intelligenza e la coscienza del fatto-lavoro nella personalità etica dell'uomo moderno che la scuola deve formare, ma senza togliere nulla all'altezza e all'armonia della personalità » (*Dall'Umanesimo alla Scuola del lavoro*, vol. II, p. 222). E' vero che la scuola, oggi, non può ignorare la tecnica e la produzione industriale, ma è più vero ancora che, se si vuol salvare il senso della cultura, bisogna che la collettività non assorba l'individuo. « Se una coscienza sociale spinta fino allo spirito non solo di disciplina, ma di sacrificio nell'offrire la propria opera al lavoro co-

attività EUSTACHIO PAOLO LAMANNA (34). Lo scritto maggiore — e ancora oggi uno dei più importanti sull'argomento — è l'opera *La religione nella vita dello spirito*, dove l'A. esamina, dal suo punto di vista teoretico, il problema religioso nei principali indirizzi del secolo XIX.

Il Lamanna distingue un « problema scientifico » e un « problema filosofico » della religione. Egli si propone trattare il primo, cioè determinare l'essenza della religione come funzione dello spirito. Bisogna pertanto studiare i fatti psicologici caratteristici dell'esperienza religiosa e le loro leggi. Il Lamanna esclude che l'attività religiosa si possa spiegare con una speciale facoltà psichica (come vuole il psicologismo religioso), come pure considera vano cercare la genesi di essa in una delle tre funzioni fondamentali dello spirito (conoscitiva, pratica, estetica). La religiosità è invece il prodotto di tutte e tre le funzioni dello spirito: « In conclusione, la vita spirituale dell'uomo si esaurisce nella funzione teorica, nella funzione pratica e nella funzione estetica; ma ognuna delle tre funzioni non può giungere alla sua piena e perfetta esplicazione se non postulando, come correlato obbiettivo, una Realtà Assoluta, che costituisce la giustificazione dell'incondizionatezza e necessità con la quale gli ideali ad esse immanenti s'impongono alla coscienza umana, e a un tempo la garanzia della loro attuabilità indefinita. Quel che dev'essere, è; quel che per noi non è che un ideale, ha già la sua piena attuazione in una sfera trascendente di realtà: ecco il principio fondamentale della religione, ciò che dà ad essa un'impronta on-

---

mune godendo più del complesso risultato che del proprio personale contributo, o godendo di questo soltanto in quanto si confonde in quello, se tale coscienza sociale va coltivata, non si può dire che essa dia frutti veramente umani, solidi, durevoli, eticamente apprezzabili, se non quando s'impianti su un vigoroso senso della personalità » (*Educazione e scuola. Idee vecchie e nuove*, p. 15).

(34) È nato a Matera il 9 ag. 1885. Dapprima prof. di filosofia nell'Università di Messina, tiene ora la cattedra di Storia della filosofia nell'Università di Firenze.

tologica, ciò che fa di essa una metafisica vissuta » (35).

Lo stesso metodo applica il Lamanna ai problemi morali, politici e giuridici. Nel sottoporre ad esame critico la dottrina etica kantiana, l'A. rileva come nel Kant permanga vivo il contrasto tra l'ideale e il reale, tra la legge ipostatizzata nella volontà in sè e la realtà individuale e sociale, incline al male e alle passioni. Il punto di compenetrazione tra il reale e l'ideale, per il Lamanna, risiede nella « valutazione morale », che rivela alla volontà oggetti dotati di valore intrinseco (beni universali e morali), « nell'amore attivo per i quali si costituisce come valore supremo la personalità, e nella cui infinita attuabilità attraverso il succedersi delle generazioni è posta la possibilità del progresso morale e della unificazione sempre più piena della specie umana » (36). Tenendo presente questo principio, il Lamanna fa rientrare nell'ambito della nozione di valore la funzione estetica. D'altra parte, considera l'ordinamento giuridico come tecnica per l'ordinamento sociale.

A noi sembra che il tratto più caratteristico del pensiero del Lamanna sia il senso vivo della drammaticità della vita spirituale, in ogni atto della quale vi è qualcosa di *assoluto* (gli elementi universali e necessari) e qualcosa di *relativo* (il contenuto contingente). Dall'aspirazione a ridurre il relativo all'assoluto e dall'impossibilità di realizzare tale aspirazione, nasce l'idea di una realtà trascendente (Dio), dove ciò che per noi è ideale ha piena attuazione. Ecco l'origine psicologica del fatto religioso.

Sia il Calò che il Lamanna, nelle loro indagini sulla morale e sulla religione come attività dello spirito, portano i limiti del psicologismo del De Sarlo. Ora, la psi-

---

(35) *La relig. nella vita dello spir.*, p. 481. Vita religiosa è « riguardare la presenza in noi dei supremi ideali di verità, bontà e bellezza *come dono di quella superiore realtà*, vedere nel dinamismo perenne che stimola la nostra vita spirituale un incitamento e un invito che ci viene da quella Realtà che ci attrae verso di essa, sentire di esserne partecipi ogni volta che svolgiamo la nostra attività in quelle direzioni normali del nostro spirito, aver la consapevolezza che per questa via noi ci trasformiamo sempre più e sempre meglio da creature terrestri in figli di Dio » (*idem*, p. 482).

(36) LAMANNA, *Il realismo psic.* cit., p. 151.

cologia, checchè si dica, con i suoi metodi empirici e descrittivi, resta al di qua della morale e della religione intese come problemi speculativi. Morale e religione investono le radici del nostro essere e sono essenzialmente problemi metafisici. Non basta considerarle soltanto da un punto di vista meramente psicologico, tranne che alla parola psicologia non si dia una portata e un'estensione per cui non è più soltanto o è tutt'altro che psicologia. Non è in nessun modo adeguato fondare i valori eterni ed universali della morale e della religione sulla contingenza di esigenze psichiche, se non nel caso che a queste venga riconosciuto un carattere di necessità, di universalità e di essenzialità, per cui non è più possibile fermarsi alla descrizione fenomenologica. A dire il vero, il Calò, negli scritti più recenti, è orientato verso un deciso teismo.

Ad una forma di spiritualismo realistico, non lontana da quella del De Sarlo, di cui non è stato scolaro (anzi ha scritto in senso idealistico una *Storia della dialettica greca*) e riecheggiante motivi mutuati dal Varisco e dal Blondel, è arrivato MICHELE LOSACCO (37). Nel suo recente e più importante lavoro teoretico, *Preludi al nuovo Realismo Critico*, il Losacco critica gli eccessi dell'apriorismo idealistico e difende la bontà del metodo sperimentale, rispondente alle nobili tradizioni della nostra filosofia. All'idealismo egli ritiene necessario « contrapporre, nella teoria della conoscenza e nella metafisica, un realismo non ingenuo ma criticamene inteso in conformità dei tempi e dei più certi risultati del sapere » (38). Questo realismo critico non nega l'attività del pensiero: il soggetto (quello individuale, concreto) è creativo, ma limitatamente. Percepire l'oggetto non significa crearlo. Il soggetto limitato pone l'esigenza del soggetto assoluto, Dio, che « rimarrebbe insoddisfatta senza la fede in una coscienza assoluta e personale, che

(37) È nato a Napoli il 29 giugno 1871. Già prof. nei RR. Licei, come lib. doc. di storia della filos. e incaricato ha tenuto corsi nelle Università di Napoli, di Catania e di Firenze.

(38) *Preludi*, p. 19.

abbia presenti a sè, non solo tutti i tempi, ma anche tutte le innumerevoli individuazioni dell'esistenza, abbracciandola nella sua unità, centro perenne di verità e di amore » (39).

Scolaro del De Sarlo è, infine, GAETANO CAPONE BRAGA (40), il cui realismo è in rapporto diretto coll'idealismo kantiano e postkantiano. È verità indiscutibile, secondo l'A., che, come sostiene l'idealismo, ogni realtà di cui possiamo parlare non può essere che realtà pensata. Ma il vero problema della conoscenza nasce quando si tratta di spiegare i caratteri dell'atto di pensiero, per vedere se questo sia possibile senza ammettere una realtà esterna al pensiero e da esso colta e conosciuta. Caratteristica della conoscenza umana è il rapporto tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto. Senza dubbio, l'oggetto è oggetto *conosciuto*, cioè conoscenza; ma questa non ci sarebbe, se non vi fosse qualcosa da conoscere; ed è caratteristica dell'attività conoscitiva di non fermarsi alla conoscenza (alla rappresentazione nostra), ma di sapere se alla nostra conoscenza corrisponda o no un oggetto reale.

Ciò vale, innanzi tutto, per la conoscenza sensoriale. Sentire significa sentire qualcosa; e questo qualcosa (l'oggetto della sensibilità) consiste nelle qualità sensoriali, che ci si presentano come dati, che noi constatiamo e non produciamo. Perciò — dice il Capone Braga a differenza del De Sarlo — è impossibile considerare le qualità sensoriali come semplici modi di essere del soggetto. Nè l'idealismo assoluto è riuscito a spiegare, in base alla sola attività del soggetto, il carattere di *dati* delle impressioni sensoriali; nè è valido il tentativo dei materialisti o dei filosofi tendenti al materialismo di considerare le qualità sensibili come esistenti in sè e per sè (indipendentemente dal soggetto conoscente) negli oggetti ma-

(39) *Idem*, p. 181.

(40) Nato il 5 maggio 1889 a Giulianova (Teramo). Ha insegnato per parecchi anni nelle scuole medie e poi nell'Università di Cagliari. Attualmente è prof. di Filosofia nella Facoltà di Magistero dell'Università di Firenze.

teriali esterni o come risolventesi in stimoli o potenze di quegli oggetti (41). Le qualità sensibili possono aver senso solo rispetto alla coscienza di un essere spirituale; e, siccome esse non possono essere prodotti del soggetto spirituale (l'uomo), non resta se non cercare d'intenderle come prodotti di un Essere spirituale, che le crea e le presenta come *dati* alla nostra attività percettiva. Bisogna dunque, ammettere uno Spirito creatore del reale, di cui le qualità sensibili — anche quelle dette secondarie — sono prodotti, reali fuori di noi. Noi non facciamo che riprodurle e, nel riprodurle, possiamo errare a causa delle nostre condizioni soggettive. Solo così, secondo il Capone Braga, il realismo si può salvare dagli attacchi del soggettivismo. L'A. chiama tale concezione « realismo teistico integrale » (differente dall'idealismo teistico del Berkeley), in quanto non riduce la realtà soltanto ad idee, ma, oltre alle idee, ammette enti reali (di natura materiale o di natura psichica), ossia realizzazioni (sperimentabili) d'idee nello spazio e nel tempo o soltanto nel tempo (42).

Nella realtà, intimamente connessi con i dati sensibili, sono i dati intelligibili; i primi, infatti, sono come inseriti in una rete di rapporti intelligibili, di natura ideale, non creati da noi e che noi dobbiamo riconoscere. Due cose non sono simili o diverse perchè noi le pensiamo tali, nè cessan d'esser tali quando non le consideriamo. La prova che noi non siamo i creatori dei rapporti, per il Capone Braga, è che, dal nostro atto di paragone di due cose, può risultare così la loro somiglianza come la loro diversità. L'atto del pensiero è sempre lo stesso; invece, il rapporto che scopriamo o riconosciamo con

(41) E ciò perchè nel mondo esterno noi possiamo trovare solo situazioni o urti di materia inorganica o movimenti (modificazioni) del sistema nervoso, cioè fenomeni di estensione e di quantità, che non ci giovano affatto ad intendere le sensazioni, fenomeni semplici ed inestesi (qualità e non quantità) e perciò eterogenei rispetto ai fenomeni materiali.

(42) Cfr. per quanto abbiamo esposto: *Il mondo delle idee*, P. II pp. 342-60; *I problemi del valore gnoseologico della percezione delle qualità secondarie; Lineamenti di un realismo teistico integrale: La vecchia e la nuova logica*, pp. 275-80.

esso può essere di due specie opposte (43). Ora, questi aspetti intelligibili ci rimandano a norme e a principii eterni, che regolano i fatti dell'esperienza, ma sono sottratti, per i loro caratteri di necessità e di eternità, alle vicende contingenti del mondo (44). La necessità e l'assolutezza di questi principii si spiegano solo ammettendo uno Spirito assoluto, creatore della realtà, che ha ordinato questa in base alle leggi necessarie del suo intelletto e che ha dotato l'umano intelletto delle stesse leggi. Ecco perchè noi, non solo abbiamo l'esigenza della causalità, ma ritroviamo questa causalità nell'ordinamento stesso dei fenomeni (45).

---

(43) Pertanto, per il C. B., l'applicazione di questa o di quella categoria del pensiero alla realtà non dipende da noi. Essa ha un fondamento nella realtà, ci è suggerita, anzi imposta, da questa.

(44) Il C. B., come si vede, è lontano da Kant, che considera i principii universali come leggi che l'intelletto impone alle cose; e più ancora dall'idealismo assoluto che riduce tutto il reale al pensiero.

(45) Il Capone Braga ha recentemente studiato il problema estetico dal punto di vista del suo realismo, come pure il problema etico. Per lui, l'atteggiamento estetico si contrappone a quello filosofico-scientifico, che tende a svalutare tutto ciò che non rientra negli schemi rigidi della ragione, cioè gli aspetti qualitativi delle cose (colori, suoni, ecc.). L'atteggiamento estetico, invece, è di meraviglia e di adorazione per il mondo sensibile, sia come esperienza esteriore che come esperienza interiore (fenomeni psichici). Può giustificarsi filosoficamente la contemplazione estetica? Avendo il Capone Braga detto che le qualità sensibili sono realizzazioni delle idee dello Spirito infinito, quasi il vestimento bellissimo che il mondo delle idee assume quando è realizzato dall'atto divino creatore, consegue che la sensibilità ci mette a contatto con i prodotti della creazione. Ciò giustifica quel senso di adorazione profonda che l'artista ha di fronte alla natura. Non basta però questo per essere artisti: è necessario fissare la commozione in un'opera d'arte. È questa la funzione della *fantasia*, la quale nè è creazione nè è imitazione della natura. È una « finzione fantastica », che imita l'attività divina creatrice della natura. L'artista fa perdere nella creazione l'esistenza reale alle cose e dà loro una vita nuova fantastica. (Cfr. *Il problema estetico; Il problema estetico nel momento presente*). Il C. B., pertanto, è contrario all'arte « falsa » che non si approssima al bello della natura e da questo punto di vista dà ragione al « verismo ». Anche i valori morali sono oggetti creati dallo Spirito infinito. — Infatti, il risultato dell'indagine svolta nel volume *Il problema del fonda-*

mento dell'etica è « la dimostrazione dell'esistenza oggettiva dei valori, i quali sono colti e riconosciuti dalla nostra coscienza, ma sono creati dallo spirito infinito (p. 125). Pertanto, « solo ispirandosi ai valori creati da Dio, da lui espressi dalla Sua eterna natura, per l'eternità, l'uomo può vivere onestamente e concorrere al bene dei suoi fratelli » (p. 128). Notevole in questo lavoro la critica serrata dell'utilitarismo e del naturalismo etico, come del sentimentalismo, del razionalismo e del volontarismo.

Ricordiamo ancora tra gli scolari del De Sarlo EUGENIO GARIN, nato a Rieti il 9 maggio 1909, lib. doc. incaricato di filos. morale nella Università di Firenze. Quantunque giovane, ha già al suo attivo buoni lavori di storia della filosofia, alcuni dedicati al pensiero inglese (G. Butler, S. Clarke, ecc) ed altri alla filosofia dell'Umanesimo e del Rinascimento, che sono contributi davvero notevoli. Anzi il G. può considerarsi come uno dei più preparati studiosi di questo tormentatissimo periodo della filosofia e della cultura italiana. Come è noto, ormai abbandonata la vecchia tesi dell'indifferenza religiosa o del paganesimo dei nostri umanisti, si è fatta strada l'altra più recente di una continuità tra Medioevo e Umanesimo. Il G. però vuol tenersi lontano dalle esagerazioni di quest'ultima tesi, che si è spinta fino a considerare l'Umanesimo come un'anticipazione della Controriforma. Piuttosto è da dire che negli umanisti italiani del '400 « è ben raro trovare la comprensione dell'antico disgiunta da una religiosità profonda ». In essi « il ritorno ai classici fu anche ritorno ad una più ricca coscienza cristiana » (*Il Rinascimento italiano*, p. 24). Il cosiddetto paganesimo della Rinascenza, « di cui sì spesso e sì a torto si è discorso, o si limitò a qualche sporadica manifestazione letteraria, o si ridusse a quella valorizzazione della vita, a quell'esaltazione dell'attività umana di contro alle tendenze ascetiche, che non è per niente piuttosto pagana che cristiana » (p. 11). Tuttavia il G. (e in ciò ci trova dissenzienti) se nega che l'Umanesimo sia un neopaganismo, ne fa una specie di preilluminismo. La religione umanistica sembra che per lui sia senza dogmi e senza Chiesa, una vaga « religione dello spirito », una specie di deismo indeterminato.

Per gli studi di psicologia il migliore scolaro e continuatore del De Sarlo è stato ENZO BONAVENTURA, nato a Pisa il 24 dic. 1891, già prof. di psic. nella scuola magistrale Ortofrenica di Firenze, ed inc. di psic. in quell'Università. Ai problemi filosofici veri e propri ha dedicato un grosso volume su *Le qualità del mondo fisico: studi di filosofia naturale*, dove egli, utilizzando i dati delle singole scienze, affronta il problema se sia possibile spiegare le differenze qualitative tra le diverse energie fisiche col ridurle ad un'unica energia. Il B. risponde negativamente, rigettando il tentativo proprio del meccanicismo, di ridurre le molteplicità delle energie fisiche ad un'unica forma.

Agli studi psicologici e di pedagogia ha dedicato con passione ed efficacia la sua attività GIUSEPPE FANCIULLI, — noto come scrittore — nato a Firenze l'8 marzo 1881, lib. doc. di psicol. nell'Università di Milano e redattore e direttore di molti giornali per giovanetti. Dirige la Coll. « Le vite dei Santi narrate ai giovani », presso la Soc. Ed. Intern. di Torino. Al Fanciulli si devono anche lavori riguardanti il problema estetico.

Studi di storia della filosofia e di pedagogia ha scritto GIUSEPPE ARRIGHI.

In un volume dal titolo *La ricerca psichica*, ANTONIO BRUERS si propone di dimostrare sperimentalmente l'immortalità dell'anima individuale. Secondo lui (pp. 28-29) tali prove sperimentali si trovano nel campo dei fenomeni medianici e spiritici e sarebbero più probanti di quelle filosofiche, a suo dire insufficienti. Il B. qualifica la sua posizione « spiritualismo e storicismo integrale ». E non vi è dubbio che egli propugni uno spiritualismo teistico, come appare dall'altra raccolta di saggi, *Scritti filosofici*, dove è costante la polemica contro l'idealismo immanentistico, negatore della trascendenza di Dio creatore, « fondamento » di ogni pensiero. Il B. rivaluta la tradizione filosofica italiana, che va intesa dentro la tradizione cattolica e non fraintesa nell'interpretazione immanentistica, che di essa ha dato l'idealismo. Tuttavia, l'amore che il B. nutre soprattutto per il Gioberti, lo spinge ad affermazioni audaci (alle volte di panteismo o di fideismo, come quando sostiene nel primo dei due volumi — pp. 198-99 — che l'essenza della religione è il sentimento). Grave manchevolezza, ci sembra, il procedere, in tutti gli scritti del B., più per affermazioni che con metodo critico o filosofico. Così i nobili propositi dell'A. e le sue esigenze di cattolico non risultano del tutto speculativamente fondate.

Capitolo IV.

GLI SVILUPPI DEL POSITIVISMO E IL FENOMENISMO

1. *Considerazioni preliminari.* Il positivismo — se inteso come metodo dell'osservazione e dell'esperimento, ripudio delle essenze, certezza esemplare della matematica — ha in Italia secolari e nobili tradizioni e precisamente il Galilei e la tradizione galileiana, penetrata nelle scienze morali, nella prima metà dell'800, per opera del Romagnosi, del Gioia e del Cattaneo. Il positivismo della seconda metà dell'800, da questo aspetto, continua questa tradizione, ma con caratteri propri, i quali non potrebbero spiegarsi senza tener conto del Criticismo e delle filosofie idealistiche e antiidealistiche nate e affermatesi dopo il Kant.

Abbiamo già accennato in principio di questo nostro lavoro ai caratteri generali del positivismo italiano: metodo di ricerca dei fatti accertati dalla esperienza scientifica e critica degli elementi « aprioristici » (1); spirito « scientifico » della filosofia, nel senso di dare ai problemi filosofici l'« obbiettività » propria delle scienze sperimentali e della matematica; « spirito di analisi » o indagine dell'origine dell'esperienza attraverso l'esperienza stessa, cioè critica dell'esperienza; grande importan-

---

(1) « Aprioristico », non nel senso kantiano di elemento soggettivo, costante in ogni esperienza ma non ricavabile da questa, bensì nel senso di principio speculativo (metafisico) non originato e non provato dall'esperienza.

za attribuita, proprio per assolvere questo compito, alla psicologia, come scienza dei fatti psichici, e alla sociologia come scienza dei fatti delle associazioni umane. Questi caratteri, in maniera ancora non del tutto esplicita e consapevole, portarono l'Ardigò alla risoluzione dell'assoluto nella relatività dell'esperienza e, in generale, della conoscenza. Messo su questa linea, il positivismo italiano, non solo modifica la concezione tradizionale del realismo, ma prepara la via allo stesso idealismo. Visti fuori del reciproco atteggiamento polemico, positivismo ed idealismo appaiono sì avversari, ma avversari che combattono su un terreno comune: l'oggetto come « il fatto stesso dell'esperienza » (anche se differiscono sul modo d'intendere l'esperienza) e dunque concezione immanentistica del reale. Del resto, avremo modo di vedere quanti elementi positivistici ha assorbito l'idealismo italiano neohegeliano (2), non ultimo, senza che contingenze sto-

(2) Per meglio rendersi conto di quanto affermiamo, è opportuno distinguere tra il positivismo degli « scienziati » e quello dei « filosofi », cioè distinguere la filosofia positivista dell'Ardigò e della sua scuola dall'evoluzionismo darwiniano dei biologi, dalla riduzione dei fatti spirituali a funzioni fisiologiche dei fisiologi, dal materialismo storico dei sociologi; cioè in generale, dall'attività svolta dalla maggioranza dei collaboratori della « Rivista di filosofia scientifica » (1881-91), fondata a Torino da Enrico Morselli. Tuttavia, anche questo aspetto del positivismo italiano non merita il disprezzo e l'ironia di cui, non so con quanta specifica competenza, il Gentile l'ha coperto nel cap. X del vol. III delle sue *Origini della filos. contemp. in Italia.* Il positivismo filosofico, invece, sottopose a critica il principio dell'evoluzione, respinse il determinismo inteso come manifestazione di una necessità oggettiva e negatrice di ogni iniziativa della volontà e del pensiero e non accettò il materialismo sia con la concezione di una realtà fisico-psichica, sia con la critica dell'idea di materia, che finì per risolvere nella relatività dell'esperienza. Com'è noto, nemmeno il nostro positivismo filosofico ha trovato comprensione nella critica del Gentile, il quale ironizza atrocemente con il Marchesini; distribuisce del « povero » a piene mani al Siciliani, al Dandolo, ecc.; considera l'opera di revisione della filosofia dell' Ardigò, iniziata dai suoi stessi discepoli, come un necessario « disfarsi nelle mani stesse di chi l'accoglieva » di « una filosofia così solennemente sbagliata, così anacronisticamente ingenua » (*Idem,* cap. XI, vol. II, p. 347). Sarebbe stato desiderabile che il Gentile, quando ha avuto occasione di spiegare perchè la « lotta

riche più lo giustificassero, il principio della « laicità », che non di rado ha significato e significa ancora volgare ed anacronistico anticlericalesimo.

Non si creda, però, come abbiamo detto, che l'Ardigò abbia avuto chiara consapevolezza del carattere critico del suo positivismo. Il positivismo, come critica dell'esperienza, del determinismo e del materialismo, è il positivismo di alcuni tra i migliori scolari dell'Ardigò, quali il Marchesini, il Tarozzi (più di ogni altro), il Ranzoli e, in parte, il Troilo (3). È con loro che il positivismo italiano si volge verso forme nuove di critica del positivismo del secolo scorso, in armonia con le correnti antipositiviste, che caratterizzano il pensiero europeo della seconda metà dell'800. Così inteso, il positivismo italiano degli ultimi anni del secolo XIX e del primo decen-

---

contro il positivismo, ora trascesa a disprezzo addirittura, abbia passato il segno », avesse approfittato dell'occasione per rivedere i suoi ingiusti giudizi, spiegabili in un primo tempo come momento polemico e non critico. Ha detto qual'è « il torto e il diritto del positivismo » (il diritto, s'intende, di « ammazzare » la metafisica), ma nulla di più (cfr. « Aprutium », fasc. apr-magg. 1914 ed ora *Saggi critici*, II serie, pp. 123 e segg.).

Tenendo presente quanto abbiamo in breve detto, si chiariscono le differenze tra il nostro positivismo e quello straniero. Rispetto a quello francese, il nostro non accetta due punti fondamentali della filosofia del Comte e precisamente: la esistenza oggettiva di leggi invariabili tra i fenomeni e la classificazione delle scienze. Rispetto a quello inglese, critica il concetto spenceriano della filosofia come unificazione del sapere e assegna alla filosofia problemi particolari (dello stesso Spencer critica l'Inconoscibile); corregge l'associazionismo psicologico; non accetta l'utilitarismo e spiega l'ideale morale come formazione naturale, « dovuta all'impulsività propria dell'idea, che si risolve in sentimento » (G. Tarozzi, *Considerazioni sintetiche sul positiv. ital. del sec. XIX*, « Arch. di st. di filos. », f. 4, 1935, pp. 285 e segg.). Per più ampi ragguagli sul nostro positivismo cfr. i voll. XXI e XXII di questa *Storia della Filosofia italiana*, scritti rispettivamente da A. Carlini e G. Alliney.

(3) Non accenniamo a Giovanni Dandolo, perchè più vicino al positivismo della seconda metà del secolo XIX e di esso, pertanto, assieme agli altri positivisti di questo periodo, si parla nel vol. XXII di questa *Storia*. Non si dimentichi il contributo dato dal Varisco (*Scienza ed opinioni*) a questa fase di rinnovamento del nostro positivismo. (cfr. il cap. VI di questo volume).

nio del nostro si presenta — assieme al pragmatismo, al realismo spiritualistico del De Sarlo e della sua scuola, al neocriticismo, di cui parleremo nel capitolo seguente e al primo affermarsi dell'idealismo critico col Petroni, il Varisco e il Martinetti — come un indirizzo concordante nella critica di forme mentali del periodo immediatamente anteriore. Queste considerazioni rendono manifesto quanto esagerata, o almeno inesatta, sia l'affermazione, divenuta ormai un luogo comune, che l'idealismo cosidetto neohegeliano abbia, quasi per un improvviso miracolo, rinnovato la filosofia italiana dalle fondamenta e demolito ed annientato il positivismo. È vero, invece, che, prima ancora che l'idealismo nascesse, si configurasse e si affermasse, la mentalità filosofica italiana era già in fermento ed orientata verso indirizzi e problemi diversi da quelli dell'epoca che l'aveva preceduta. L'idealismo — in un primo tempo, però, più nella cultura che nella filosofia vera e propria (4) — s'inserì in tutto questo movimento, certo con vigore nuovo e con fresche energie (5).

Possiamo dire che i positivisti del nostro secolo — e questa considerazione vale anche per il neocriticismo — abbiano due fasi nella loro attività: una di rinnovamento

---

(4) È necessario distinguere tra filosofia e cultura. L'idealismo crociano reagì non propriamente contro la filosofia, ma contro l'estetica, la critica letteraria e la storiografia del positivismo, cioè, precisamente, contro l'ambiente culturale nato e prodotto dal positivismo e che non è la parte più cospicua e più significativa di questo movimento. Similmente la prima opera teorica di largo respiro del Gentile è il *Sommario di pedagogia*, cioè riguarda una disciplina largamente studiata dai positivisti, ma (ad eccezione del Gabelli) in maniera inadeguata, malgrado i cospicui tentativi di revisione a cui accenneremo. Anzi non c'è forse nessun altro campo del sapere dove i difetti e gli aspetti negativi del positivismo siano tanto appariscenti come nella pedagogia. Il Croce e il Gentile, con scarso senso di obbiettività e per motivi esclusivamente polemici, hanno avuto il torto di estendere le loro critiche anche alla filosofia del positivismo, senza vedere o senza voler vedere quanto di buono vi sia in essa.

(5) Nella critica del positivismo bisogna tener conto dell'apporto degli scrittori della « Rivista di filosofia neoscolastica » dal 1908 in poi.

della loro dottrina in armonia con le correnti vive del pensiero moderno; e un'altra di contatti con nuovi indirizzi della filosofia europea, oltre che di difesa delle loro posizioni contro l'idealismo neohegeliano, di cui accettano anche qualche atteggiamento e dal quale sono stati indotti a ripensare alcuni problemi (6).

L'idealismo, filosofia romantica, nella foga della polemica, coinvolse nella condanna positivisti e neocritici vecchi e nuovi e si presentò come la filosofia rinnovatrice. Oggi che molta acqua è passata sotto i ponti, appare chiaro quanto idealismo — più sano e più fondato — ci sia nel positivismo e quanto positivismo — di quello del tempo nostro — nell'idealismo. E soprattutto appare evidente che i nostri positivisti si erano rinnovati prima che l'idealismo sorgesse e si affermasse e che, rinvigoriti dalla polemica e dal contatto con le nuove idee e i nuovi problemi, hanno continuato a pensare, tanto che

---

(6) Come abbiamo detto, possiamo dare solo qualche accenno alla pedagogia. Non meravigli, dunque, se anche studiosi di chiaro nome, quando la loro attività è limitata solo alla pedagogia, siano ricordati fugacemente, come qui siamo costretti a fare di Giovanni Antonio Colozza (nato a Frosolone nel 1857 e professore di pedagogia per molti anni nell'Università di Palermo) scolaro dell'Angiulli, unico dei pedagogisti (assieme al Marchesini) che abbia contribuito alla revisione del positivismo. Il Colozza, quantunque lontano dal pragmatismo, considera l'interesse speculativo strettamente coordinato a quello pratico. Fa suo il concetto di una filosofia dell'esperienza, ma conserva il carattere oggettivo del sapere (significative a questo proposito le sue analisi del concetto di cultura). « Come dal punto di vista subbiettivo, lo spirito per la meditazione si purifica e si amplifica, così da quello obbiettivo, le verità si estendono e moltiplicano nelle applicazioni, si ingagliardiscono e si affinano nel significato » (*La Meditazione*, p. 23). Il C., pur ponendo l'atto come il vero reale psichico, conserva il concetto della molteplicità della serie degli atti e dunque la realtà oggettiva del tempo. Qui s'inserisce il problema dello « sforzo », che è quello stesso della libertà, che domina tutta la speculazione dell'A. Per il problema morale, sociale, ecc. cfr. soprattutto le *Questioni di pedagogia*.

Al metodo positivistico ed evoluzionistico s'inspirano i mediocri studi pedagogici e psicologici di Giacomo Tauro (nato a Castellana di Bari nel 1873), professore di pedagogia prima nell'Università di Cagliari e fino al 1943 in quella di Bologna.

oggi, raffreddatisi gli entusiasmi idealistici, forti della nuova esperienza, sono ancora una corrente viva, che non poco ha contribuito al tramonto del neohegelismo stesso. Va detto ancora — e non solo dei positivisti — che la serietà e la positività dell'indagine e della ricerca sono sempre state un merito di questi studiosi, specie nei confronti di certo dilettantismo giornalistico di non pochi seguaci dell'idealismo trascendentale.

2. *Il « finzionalismo » di G. Marchesini.* Il più affezionato scolaro dell'Ardigò, divulgatore della sua dottrina, biografo e difensore dalle critiche mosse dagli avversari, fu GIOVANNI MARCHESINI (7). Nella sua prima attività di studioso, pienamente inquadrata nell'ambiente positivistico dell'ultimo ventennio del secolo scorso, aderì, con giovanile entusiasmo, alla filosofia ardighiana, che in seguito diffuse in manuali scolastici e dalle pagine della sua Rivista. Ma è del 1898 lo scritto *La crisi del positivismo e il problema filosofico*, che segna il nuovo atteggiamento di revisione e di critica della filosofia positivistica con particolare interesse per i problemi morali e pedagogici. *Il Simbolismo nella conoscenza e nella morale* (1901), *Il dominio dello Spirito ecc.* (1902) e *Le finzioni dell'Anima* (1905) segnano le tappe dello sviluppo del pensiero del Marchesini.

Come si legge nel primo di questi scritti, per il Marchesini, l'ideale etico trascende l'individualità della persona. Però l'assoluto — che non ha interferenze col relativo (8) — « è la negazione del relativo, e l'idea che ne abbiamo essendo prettamente negativa, è, come realtà, una finzione » (9). Il considerarlo reale è una entificazione del simbolo, che porta all'estasi e al mistici-

(7) Nacque a Noventa Vicentina il 18 sett. 1868. Professore nelle scuole medie e poi incaricato di filosofia del diritto nella Università di Ferrara, dal 1902 insegnò Filosofia morale nell'Università di Padova e dal 1922 Pedagogia nella stessa Università fino alla morte avvenuta l'8 nov. 1931. Il M. è una figura di educatore e di studioso esemplare per nobiltà d'intenti ed elevatezza di coscienza.

(8) *Il Simbolismo*, pp. 83 e segg.

(9) *Idem*, p. 162.

smo contemplativo (10). La moralità è un *fatto* e come tale è sempre qualcosa di relativo e d'individuale. Noi possiamo concepire un assoluto etico solo in quanto attribuiamo realtà ad un ideale supremo, cioè in quanto ci creiamo una *finzione*, a cui diamo valore di realtà oggettiva. Da questi principii e dalla individualità del fatto morale, il Marchesini, nel secondo scritto, perviene ad una valutazione morale dell'orgoglio (11). E con ciò egli crede di avere determinato il valore del pensiero e della personalità, in relazione al « dinamismo della natura ». Nè il pensiero può essere puro « simbolo », nè la personalità un puro strumento della natura, senza negare implicitamente la personalità stessa. Pertanto, la « mente scientifica » e la « mente morale » hanno una causalità ed un'efficienza proprie. Filosofia del fatto, dunque, ma tale che non neghi « il dominio delle idealità »; positivismo, ma non materialistico, bensì *positivismo idealistico*, come dice lo stesso Marchesini.

Nelle *Finzioni dell'anima*, egli si propone di svestire il fatto morale da quelle parvenze o finzioni in cui l'animo umano lo irretisce. « Come la coscienza filosofica della natura deve nascere dalla ricostruzione critica del valore del pensiero in rapporto all'imperativo della esperienza, così la coscienza morale deve essere purificata e svolta dall'analisi critica del valore sperimentale degli ideali di cui la personalità individuale è partecipe e fattrice » (12). Siamo sul terreno del positivismo, ma di un positivismo che, con l'analisi del fatto morale, vuol fondare e giustificare gli ideali etici; che, nel pensiero e nell'azione, ammette qualcosa che non è esattamente sperimentato e dimostrato; che ha piena comprensione per quelle insopprimibili esigenze romantiche e mistiche che alimentano il culto degli ideali etici e che l'analisi della natura umana costringe a legittimare (13). Indiscu-

(10) *Idem*, p. 315.

(11) Il titolo completo del libro è: *Il Dominio dello Spirito, ossia il Problema della Personalità e il Diritto all'Orgoglio.*

(12) *Le Finzioni*, p. VIII.

(13) Ciò prova quanto sia almeno poco esatto affermare che il positivismo italiano sia stato quasi insensibile alle esigenze etico-religiose.

tibilmente il Marchesini, che riduce gl'ideali a « finzioni », per ciò stesso, resta il positivista che non riconosce realtà se non ai fatti di esperienza; ma è un positivista che ha anche riconosciuto quali profonde forze dello spirito umano alimentino e vivifichino quelle « finzioni » e quali istanze formidabili il bisogno metafisico, intessuto di finzioni, ponga alle verità di fatto, oggettivamente valide (14).

L'anima umana è assidua artefice di « finzioni », cioè crea « enti che mentre per sè sono irreali, si assumono e si trattano come reali » (15). Finzione però non significa nè « infingimento » nè « ipocrisia » e simili. Essa ha un dominio più vasto dell'« illusione » (che si estende solo all'aspetto conoscitivo) e può considerarsi « una deviazione di sè da se stesso, ed è, così concepita, un fatto generale, un atteggiamento comune dell'anima umana, per cui si contempla piuttosto la idealizzazione di sè, che non la vera e schietta realtà propria ». Quando l'uomo crede di avere una conoscenza precisa di sè, si trova in « uno stato in cui domina la finzione, e..., in ultima analisi, l'individuo in questa guisa *vive* non tanto la *realtà* quanto la *metafora* di se stesso » (16).

(14) Come è stato osservato, « a determinare il personale atteggiamento del Marchesini anche di fronte ai problemi morali, ha in prima linea contribuito la dottrina ardighiana delle idealità sociali: ma in questa non tanto gli si offrì bell'e pronta la soluzione integrale dei problemi stessi, quanto piuttosto uno stimolo efficace a ripensarli e approfondirli: come cioè le idealità emergono dalle latebre dell'Inconscio e dalle potenze elementari della natura umana, le quali nelle idealità stesse si reintegrano, e quale sia d'altra parte la funzione che, una volta costituite come nuove costellazioni nel cielo della psiche, esse vengono ad assumere nella economia e nel governo della nostra vita spirituale, e come vi si determinano relativamente agli altri elementi che la compongono: tali le questioni, alle quali il Marchesini, nelle opere più originali della sua feconda maturità volle dare risposta ». Oltre che dell'Ardigò, il M. sentì l'influsso di psicologi stranieri e specialmente del Sully, del pragmatismo anglo-americano e del naturalismo del Rousseau (L. LIMENTANI, *G. M.*, « Riv. pedag., f. I, 1932 pp. 8-9 dell'estr.). Da notare che l'opera del VAIHINGER (*Die Philosophie des Als Ob* ecc.) è del 1911, cioè posteriore di parecchi anni al *Simbolismo* e alle *Finzioni*.

(15) *Le Finzioni*, p. 5.

(16) *Idem*, p. 8.

La finzione, come stabilisce il Marchesini con le sue analisi, è presente in ogni campo dell'attività psichica (17) e da essa non vanno immuni nè la scienza (18), nè la morale. È una finzione l'anima *una*, come è una finzione la perfezione morale assoluta. L'« anima morale » è « acquisita » per effetto della cultura e contrasta alla « anima istintiva »: è, dunque, una finzione credere di potere annullare le tendenze immorali. (Che abbia subito l'influsso dei primi scritti del Freud?) Si può solo parlare di « attenuazione progressiva della immoralità ». La morale dunque « è finzione se la si fa consistere nel pieno possesso della idealità assoluta morale, o nella perfezione. Ciascuno è morale secondo la propria natura, e condizionatamente a questa... Il tipo ideale della sapienza, dell'assoluta bontà, della piena virtù, è un oggetto indistinto della fantasia; non è il distinto etico umano » (19). Così, secondo il Marchesini, la morale è sempre qualcosa di personale e di contingente, del singolo individuo.

L'ideale etico è « il simbolo astratto e generico » (20) dell'ordine morale, del quale sono intrinseche « specie particolari », il bene, la virtù, il dovere, la libertà, la

---

(17) Il M. esamina il meccanicismo logico e psicologico del fingere e dimostra come la finzione generi nell'anima la contraddizione, consistente nel tentare conciliazioni logicamente impossibili e crederle logiche. « Si finge, contraddicendosi, in quanto si scambiano fra loro: 1) il possibile con il reale; 2) il vario con l'identico; 3) il particolare e il concreto, con il generale o l'universale, e l'astratto: il soggettivo con l'oggettivo; 4) il parziale con il totale » (*Idem*, p. 34).

(18) « ...se la scienza è pensiero, e risultato di pensiero, non può rifiutarsi ad essa quel carattere soggettivo che è proprio di ogni ideazione. Non può negarsi che il Vero scientifico partecipi alle qualità intrinseche del Vero, che è di essere una funzione cerebrale, una reazione del soggetto, il cui inizio e fondamento è la sensazione... Ma la scienza della cosa, se è provocata necessariamente dalla cosa, è tuttavia una trasfigurazione... ideologica della cosa stessa, un distinto nuovo, dinamicamente evolvente dalla natura bruta, e costituentesi come altro da questa... È una finzione, rigorosamente riflettendo, la pretesa oggettività della scienza (*Idem*, pp. 52-53).

(19) *Idem*, pp. 61-62.

(20) *Idem*, p. 68.

responsabilità ecc. Teoreticamente l'ideale etico è una finzione e non è possibile una conciliazione teoretica tra la morale della realtà e quella dell'ideale etico per la irriducibilità dei due termini. Porre come reale questa conciliazione è cedere alla suggestione della finzione. Eppure « è razionale, e *praticamente* legittima e necessaria, questa finzione... » (21). La finzione ha, dunque, un ufficio normativo ed essenziale nella vita pratica. La legge morale obbiettiva è un simbolo, ma ciò non esclude che la vita etica, con le sue idealità sociali, sia una realtà. Noi sappiamo che il Bene, il Dovere, la Virtù, la vita futura, ecc. sono delle finzioni, ma dobbiamo agire *come se* fossero delle realtà. Da qui la massima del nuovo « pragmatismo razionale » del Marchesini: « *Opera come se ciò ch'è vero socialmente ed è socialmente imposto come assoluto, fosse vero ed assoluto anche per te* » (22). L'assoluto, in breve, è una finzione, ma è una forza psicologica di efficacia indispensabile nella condotta morale, dove agisce, però, in quanto è creduto *come se* fosse realmente esistente.

L'indagine del Marchesini ha così svelato che ogni valore obbiettivo è una finzione, ma, che, come tale, è un elemento costitutivo della umana personalità, espres-

---

(21) *Idem*, pp. 83-84.

(22) *Idem*, p. 197. Scrive il M.: « L'esistenza subbiettiva è non meno reale che quella obbiettiva, e se esiste nell'anima dell'individuo una credenza qualsiasi, fosse pure nell'assurdo, questa credenza, come modo di essere dello spirito, è una realtà. Reale è quindi nello spirito l'oggetto, il contenuto del credere, e ha necessariamente un'azione motrice e inibitrice, un potere di direzione nel concerto delle idee, dei sentimenti e delle azioni individuali: tal potere che se l'esistenza di quell'oggetto (poniamo Dio, o qualunque altro Assoluto) fosse non soltanto subbiettiva ma anche obbiettiva, l'efficienza che ne risulterebbe in un determinato individuo, probabilmente non ne sarebbe accresciuta » (*Idem*, pp. 198-99). — Il M. così chiarisce la sua massima prammatistica: « *Opera come se non fossi tu*, che è quanto dire (salvi rimanendo i limiti naturali della volontà altruistica): *Vinci in te l'egoismo*. Questa massima esprime, nell'apparente contraddizione teoretica, una vera e propria finzione logica; ma non è priva di fondamento psicologico, e non è nè irrazionale, nè sterile di bontà morale » (*Idem*, pp. 269-70).

sione di una sua legge interiore. Perciò la finzione, così intesa, ha un'effettiva realtà e s'impone come un comando: anche svelata come illusione, esige ancora riconoscimento e rispetto. La finzione appaga la nostra aspirazione infinita all'Assoluto e, come tale, ci libera da uno stato di angoscia. Essa ha una funzione morale ed educativa insostituibile (23). Egli, in buona fede, credeva non di scalzare la vita morale, ma di fondarla su solide basi. Da qui l'ottimismo, che distingue il finzionalismo del Marchesini da quello pessimistico, ma più coerente, del Vaihinger (24).

Ho detto in buona fede e, infatti, non c'è dubbio che il Marchesini non crede nella realtà oggettiva dei valori morali e nemmeno nell'oggettività della scienza, ma difende la volontà di credervi, persuaso di trovare nella vita stessa dell'umanità la loro giustificazione. La filosofia delle finzioni è una psicologia della vita morale. È certo però che il « pragmatismo razionale » del Marchesini ha basi deboli. O l'imperatività della finzione (vivi *come se* gli ideali etici siano realizzabili) è una certezza ed allora cessa d'essere una finzione; o è veramente tale e allora la credenza stessa e la fede nel *come se* si riduce anch'essa ad una finzione. La stessa critica che demolisce l'assoluto deve demolire di necessità anche la fede e generare la paralisi dell'azione. L'assolutezza del pensiero e della volontà nel Marchesini, come nel positivismo in generale, ha un fondamento psicologico e come tale è una finzione anch'essa. O la massima prammatistica ha un valore di fatto ed allora l'ideale etico non è una norma; o ha un valore assoluto e allora trascende i limiti individuali e psicologici. Inoltre, a me

---

(23) È noto come il M. abbia applicato il suo finzionalismo alla pedagogia, in molti scritti, ma soprattutto nel libro *La finzione nell'Educazione, o la Pedagogia del « Come se »*. Antecedentemente il M., sulla stessa base, aveva svolto l'altro suo concetto della « *reintegrazione* » del reale nell'ideale, cioè della ricostruzione del primo mediante il secondo.

(24) Per il VAIHINGER, infatti, la tragicità della vita consiste in ciò che, « presi *realiter* », i concetti di più alto pregio sono senza alcun pregio.

pare, che l'analisi delle finzioni, nella speculazione del Marchesini, non riesce nemmeno ad assolvere la funzione di purificare la mente dagli errori. Essa, infatti, da una parte, dimostra che ogni assoluto (nella scienza, nella morale, nella religione, ecc.) è una finzione, e dall'altra è costretta a servirsene in ogni forma di attività dello spirito umano; cioè scopre inutilmente l'inganno. Io so che l'assoluto è un inganno, ma in ogni mio atto spirituale debbo credere che è una realtà. Non sorge allora spontaneo chiedersi se sia vero che è reale il fatto e un inganno l' assoluto, o se non sia vero il contrario? Ogni assoluto è un inganno, ma d'altra parte, ogni fatto non può fare a meno dell'inganno!

Il Marchesini muove dalla realtà del fatto d'esperienza e conclude che, tutto ciò che non è tale, è un inganno. Tale conclusione ha una grande importanza nei riguardi del positivismo: precisamente pone il problema di rivedere il principio, cioè se soltanto il fatto di esperienza sia reale. Ciò significa mettere in discussione lo stesso presupposto del positivismo.

3. *Il realismo spiritualistico di G. Tarozzi.* — Il più valoroso discepolo dell'Ardigò — discepolo nel senso vero di continuatore e rinnovatore della dottrina del Maestro — è GIUSEPPE TAROZZI (25). In lui l'adesione al positivismo, fin da principio, non è scompagnata dalla coscienza di alcune fondamentali esigenze che, nè la dottrina dell'Ardigò nè quella di altri maestri stranieri del positivismo, avevano soddisfatto. La posizione del Tarozzi, fin dal principio e attraverso una intensa vita di più di cinquant'anni di studi e di meditazioni, è pertanto di revisione del positivismo.

Gli studi estetico-letterari e il gusto dei problemi morali hanno impedito al Tarozzi di aderire, anche momentaneamente, a certe forme grossolane di positivismo e lo

(25) G. TAROZZI è nato a Torino il 24 marzo 1866. Professore di filosofia morale prima nell'Università di Palermo e poi di filosofia teoretica nell'Università di Bologna (della quale è prof. emerito) fino al 1936, ha dedicato nobilmente la sua vita agli studi e alla Scuola.

hanno reso il più « moderno » dei nostri positivisti. Tuttavia, anche per il T. degli scritti giovanili, « la realtà è il fatto dell'esperienza » e « il reale assoluto si effettua nella *totalità dell'esperienza* ». La scienza è « scienza di *fatti*; nello sviluppo della concezione del *fatto*, inteso come realtà concreta, sta l'essenza vera del positivismo », che non è « fenomenismo », in quanto il *fatto* del positivismo non è l'*Erscheinung* del Kant: il fenomeno sta di contro al *noumeno;* « il *fatto* è unità sintetica » (25 bis). Da buon positivista, considera il « monismo » la « veduta degna del pensiero moderno », ma dichiara che non si può essere materialisti, « appunto perchè la *materia* è un concetto arbitrario, a cui nulla risponde di reale ». Difensore del libero pensiero, avverte che bisogna rispettare « il pensiero di chi da sè giunge a giustificare razionalmente, e perciò a far proprio intellettualmente, il contenuto teorico delle fedi religiose » (26). Oggi il Tarozzi è pervenuto a persuasioni assai lontane, come egli stesso scrive, dalle sue origini positivistiche. Malgrado la varietà dei problemi trattati, egli ha concentrato la sua attenzione su alcuni problemi fondamentali, assiduamente studiati.

Fin dagli anni giovanili, il Tarozzi ha perseguito l'ideale « di restituire agli uomini, e specialmente ai giovani, la coscienza dell'autonomia del loro potere volontario,... senza rinnegare la scienza nè la ragione » (26 bis). È questo il motivo dominante di tutta la sua speculazione: giustificare gli ideali e con essi la ricerca positiva, senza abbandonarsi a facili divagazioni sentimentali ed ubbidendo ad una disciplina intellettuale, che è esempio di serietà scientifica (27). La critica del determinismo,

---

(25 bis) *Lezioni di filosofia*, vol. II, p. 2; vol. I, p. VI.

(26) *Ivi*, vol. I, pp. 27-28; *Positivismo e libero pensiero*, in « La Nuova Antologia », nov. 1904, p. 116.

(26 bis) G. Tarozzi, *La libertà umana e la critica del determinismo*, p. VIII.

(27) Significante, a questo riguardo, quanto il T. scrive a proposito dell'idealismo di Schelling: « Quanto volentieri vorremmo poterlo ammettere subito e senz'altro! Ma lo vieta il rigore dell'indagine; perchè qui non perseguiamo ciò che sarebbe confortevole credere, ma ciò che è logicamente lecito pensare; non costruia-

infatti, può essere condotta in modo d'accettare il determinismo come strumento scientifico, e da respingerlo come concezione generale del mondo. Perciò il problema del determinismo, dal Tarozzi, è studiato in maniera diversa da quella di altri pensatori (28). Egli, infatti, ha voluto ristabilire il concetto di libertà morale senza cercare aiuto in nessuna delle concezioni metafisiche storicamente autorevoli, come quella del libero arbitrio. Con ciò ha accresciuto le difficoltà della sua ricerca e si è esposto all'accusa di costruire una dottrina viziata da interne contraddizioni (29).

L'altro motivo, più strettamente metodologico, che caratterizza la speculazione del Tarozzi, è la differenza tra la filosofia come *sistema* e la filosofia come *ricerca*. La prima, per il Tarozzi, elude le difficoltà con delle ipotesi piuttosto che penetrarla. Ad essa egli contrappone l'altra, metodica, prudente e modesta (30). È ve-

---

mo un sistema, ma instituiamo una ricerca; e alla ricerca sovrasta, a nostro avviso, l'imperativo logico (che è anche etico, di probità intellettuale) di non dare l'assenso se non a quelle proposizioni per cui si possono addurre argomenti efficaci e probativi. L'amore della verità non si esperimenta soltanto al confronto dell'errore che sarebbe utile sostenere per ragioni pratiche, ma anche al confronto delle dottrine che più ameremmo, di cui più desidereremmo che potessero essere provate, ma di cui non dobbiamo valerci se la prova non è data ». (*L'esistenza e l'anima*, p. 85).

(28) Il T. ha tenuto sempre a distinguere i suoi criteri di critica del determinismo da quelli del Bergson (egli, infatti, vede nei « simboli » della scienza una naturalità profonda che dà loro una virtù penetrativa della realtà non inferiore a quella assegnata dal Bergston all'intuizione), del Petrone e del Boutroux, i quali adoperano la finalità come strumento di critica del determinismo. Per lui, invece, il finalismo, implicito e dissimulato, è fattore del determinismo stesso. Il T. perciò ha scelto l'ardua via di dimostrare come l'indeterminismo abbia a scaturire dalle sorgenti stesse del positivismo ateleologico.

(29) « Così è sembrato », egli scrive, « contraddittorio — nonostante esempi anteriori — che io professassi un positivismo indeterministico, un idealismo e spiritualismo morale e un realismo gnoseologico, che io riponessi nella finalità il principale carattere di ciò che nel mondo è lo spirito e credessi possibile una critica ateleologica del determinismo. Ma contraddizioni non sono » (*La libertà umana* ecc. p. IX).

(30) « In conclusione », dice il T., « è meglio una *ricerca* non ancora riuscita ma per la via retta del problema vero, che una

ro « che l'ordinamento sistematico del sapere è un risultato necessario e caratteristico non solo della filosofia, ma di tutta la scienza » (31), ma è anche necessario non irrigidirsi in un sistema preconcetto che impedisce la libera indagine. Ad evitare questo pericolo non è nemmeno sufficiente la « critica dei sistemi », ma è necessaria la concezione della filosofia come « problematicità », atteggiamento critico del pensiero, che impegna la personalità dello studioso, quella personalità che è profonda unità dello spirito, nella quale sentimento e ragione cercano un accordo. La filosofia così diventa « l'espressione di tutto l'uomo, e implica perciò l'accettazione e la composizione armonica, entro la coscienza e la sua mente, di quel sistema d'idee, che serve a dargli un appagamento autonomo, una sua propria concezione del mondo, ad orientarlo in questo, a creare, entro lui stesso, un'armonia soggettiva capace di assumere funzione di interpretazione obbiettiva della realtà » (32). Questo modo d'intendere la filosofia e la ricerca filoso-

---

sistemazione illudente: anche perchè suscitare problemi, scorgere difficoltà, presentare i problemi antichi nei nuovi termini che la coscienza del tempo esige è progresso filosofico almeno altrettanto quanto sistemare soluzioni » (*La filosof. critica di B. Varisco*, p. 22 dell'estr.).

(31) *Cinquant'anni di studi*, « Arch. della cultura ital. », f. II, 1939, p. 149.

(32) *La ricerca filosofica* p. 10. — Per realizzare lo scopo di cui sopra la sola gnoseologia non basta: il problema del « mistero dell'universo » sovrasta ad ogni altro ed interessa qualunque uomo (l'uomo comune, il dotto, il poeta, il critico, il religioso, il filosofo, ecc.). Identificare filosofia e gnoseologia significa « negare la possibilità di una filosofia della natura, come veduta d'insieme e come approfondimento delle questioni emergenti dalle stesse scienze fisiche e naturali, di una filosofia dell'arte e della religione e del diritto, della costruzione di un'etica filosofica », qualora « non siano corollari diretti della gnoseologia ». Inoltre, per il T., « pur convenendo sopra una determinata soluzione del problema gnoseologico, si può dissentire sopra altri problemi a tal punto da divergere per vie opposte » e tuttavia, « senza alcuna contraddizione, con perfetta logicità » (*La filosof. crit. di B. Varisco*, pp. 17-18 dell'estr.). Da ciò e da tutto lo spirito del suo pensiero si comprende che la filosofia come « problematicità » di cui parla il T., è ben lontana da quella di certo contemporaneo esistenzialismo, che mette l'esistenza in antitesi con la ragione e considera la fi-

fica, considerate nel complesso dei loro problemi, dà al pensiero del Tarozzi una ricchezza ed una concretezza non facili a trovare non solo nel positivismo, ma anche nello stesso idealismo; come il rigore dell'indagine positiva lo tiene lontano da ogni forma di dilettantismo. Inoltre, nel suo pensiero, indeterminismo, contingenza, ricerca autonoma, libertà, validità dei valori morali, critica della metafisica, senza ignorare o negare la metafisica, spiritualità della persona come infinità sono tanti momenti speculativi che si richiamano ed armonizzano a vicenda.

La difficoltà maggiore del positivismo, com'è stato tante volte notato, consisteva nella spiegazione di quel « qualcosa di nuovo » che nasce in ogni atto dello spirito, non riducibile al vecchio e non spiegabile dal punto di vista del determinismo. Questo qualcosa di nuovo si manifesta come autonomo e libero e dunque limita il determinismo. Qui nasce il problema della libertà, che è appunto il problema iniziale del Tarozzi (33). Fin dai primi scritti egli si mostra convinto che l'*ananke*, escludente la libertà umana, non sia inerente sostanzialmente al positivismo (34). Gli parve che, per risolvere il grave

---

losofia come sterile e contraddittoria « sistematica di problemi ».

Da quanto abbiamo detto « si comprende che la ricerca filosofica così intesa abbia soprattutto un oggetto e una conclusione morale, in quanto essa è la ricerca di una *humanitas* che tende al bene attraverso sentimenti, tendenze, caratteri, tradizioni, ispirazioni, di varia natura; insomma è la ricerca di un significato supremo e sintetico dell'*umanità* morale, in quanto volontà, come l'estetica è lo stesso significato di essa in quanto sentimento e ammirazione. La storia, tutta la storia è anche essa fonte della ricerca anzidetta, ma non distinta dalle precedenti perchè anche nelle istituzioni e nelle contese umane vi sono rivelazioni dell'*humanitas*, che la morale, l'arte e la religione tendono, in modo più o meno esplicito, a raggiungere » (*Cinquant'anni di studi*, cit., p. 151).

(33) Lo stesso problema, anche se in termini diversi e in proporzioni più limitate, è proprio di un altro scolaro dell'Ardigò, di GIOVANNI DANDOLO, per il quale vedi il vol. XXII di questa *Storia della filosofia ital.*

(34) A ciò il T. fu indotto dalla meditazione di alcune pagine dell'Ardigò, specialmente di quelle dell'*Appendice sul Caso* (aggiunta all'opera *La formazione naturale nel fatto del sistema solare*, Padova, Draghi, 1884, *Op. Filos.*, vol. II, pp. 273-324) dove l'Ar-

problema, l'indagine intorno alla necessità dovesse essere soprattutto storica. Risponde a questi scopi la prima opera fondamentale del Tarozzi, *Della necessità del fatto naturale ed umano*, dove, attraverso una ampia e rigorosa disamina storica (35), l'Autore ricerca le tradizioni di pensiero « che hanno portato fino all'evo moderno da noi le tendenze alla *necessità fatale*, alla *necessità logica*, scambiata con la reale, alla *necessità finalistica* » (36). Con ciò egli non si proponeva di uscir fuori dal positivismo, ma di purificare il positivismo da residui elementi metafisici, quale il determinismo, e di giustificare in seno al positivismo stesso la libertà morale e gli altri valori spirituali. Era questo un togliere le armi migliori dalle mani degli avversari, una « apologia » della dottrina positivistica instaurata con mentalità critica (37). Per il Tarozzi, infatti, la filosofia non prende a prestito i suoi principii dalle scienze, perchè « in fatto di concetti direttivi, la filosofia non deve accettare, ma dare » (38). Le scienze non ci danno la realtà, ma i « simboli » della realtà. La realtà è individualità, oggetto di certezza immediata, proprio della rappresentazione singola. La scienza dal concreto trapassa al sistema; riduce ogni fatto concreto ai suoi minimi sensazionali e il fatto diventa simbolo. La legge è il fatto ridotto a schema generale, che è integrato dalla percezione del caso

---

digò considera la Necessità l'*equazione del determinato* e il Caso *l'equazione dell'infinito*. Al T., la necessità attribuita al determinato parve un pleonasmo inutile e nell'infinito tale da non infirmare l'idea della spontaneità naturale e spirituale. Inoltre il *fatto*, unico reale, come è concepito dall'Ardigò, gli apparve autonomo.

(35) Questa disamina storica del T. e quella dell'*Introduzione alla metafisica* del MARTINETTI sono in Italia i due esempi più chiari di ricostruzione storica di un problema.

(36) *La libertà umana* ecc. pp. 3-4.

(37) L'apologia del positivismo, così intesa, è un altro degli aspetti della speculazione del T., che lo differenzia da altri positivisti più dommatici, come, per esempio, il Marchesini. Cfr. del T. *Per una critica del determinismo*, « Riv. di filos .e sc. aff. », n. 5, 1889, che è una risposta al Marchesini ristampata nel vol. cit. *La libertà umana* ecc. pp. 141-54.

(38) *Idem*, p. 154.

concreto, ma non può e non deve sostituirsi all'atto (39).

Nella vita psichica vi è un momento in cui l'uomo ha la nozione diretta di un atto singolo, che si determina in lui come indipendente da ogni altro fatto, che potrà, dopo avvenuto, collegare con altri secondo il principio di ragione sufficiente, ma che è, pur mentre avviene, un fatto di conoscenza senza dualità di termini; è il fatto singolo volitivo, che apparisce estraneo al determinismo, cioè libero. Negare questo fatto, estraneo alla necessità, è vedere nella determinazione necessaria, su cui si fonda il sistema dei simboli della scienza, oltre che uno strumento logico, quale è in effetti, qualche cosa di inerente alla stessa realtà. Ma ciò è contro lo spirito stesso del positivismo, che esclude ogni presupposto arbitrario; e tale sarebbe il principio della necessità universale necessario alla scienza, se, oltre che come mezzo logico, fosse considerato inerente al reale, « una energia dominatrice dei fenomeni ». Il determinismo « è legittimo come sistema formale e logico della scienza; fuori di questo è un arbitrio » (40). La scienza « non ci costringe a smentire quel fatto di conoscenza che le è anteriore, quello cioè che avviene prima ancora che essa abbia potuto trovare il *secondo termine* con cui si inizia. La coscienza non è in conflitto con la scienza, come l'uno non è in conflitto col più. Alla scienza appartiene il più, alla

---

(39) Non si veda in ciò una svalutazione della scienza: il Tarozzi segna i limiti, non nega la scienza. Come ha scritto, in discussione con il Varisco, « se la sistemazione unitaria del conosciuto compete alla filosofia, ciò non significa che la capacità che essa possiede per questa suprema (non unica) sua funzione, non risalga all'educazione intellettuale che proviene dalla scienza stessa ». Inoltre ogni scienza ha la *capacità* di ricevere sistemazione unitaria, cioè « ha in se stessa la sua propria *unità* che è la sua propria intrinseca filosofia ». « Io non dico che la filosofia sia soltanto unità della scienza. È qualche cosa di più, cioè il problema che da questa unità è suggerito. Ma questo problema non consiste soltanto nel cercare il modo di spiegare gnoseologicamente la scienza; la filosofia la deve compenetrare tutta per approfondimento, e suscitarne ulteriori problemi propri » (*La filos. crit. di B. Varisco*, pp. 19-20).

(40) *L'organamento logico della scienza e il problema del determinismo* (1889), nel vol. *La libertà umana* ecc. p. 122.

coscienza l'uno » (41). Collegato intorno a noi il mondo del tempo e il mondo dello spazio, bisogna « rientrare nel momento primo, in quell'uno che è, nell'istante vivo della coscienza », il nostro « io » (42).

La natura è accadere, fatto, ma il *fatto*, per il Tarozzi, è « ciò che occupa un momento della coscienza » (43). Ogni fatto è « singolo » e perciò un fatto non è mai un altro. Il determinismo dell'uniformità naturale, come obbiettivazione metafisica, è una illusione. La realtà è, invece, varietà infinita di fatti, fluenti nel divenire, che si integrano nella continuità e di cui la unità è nella coscienza. Così il Tarozzi ha limitato il determinismo a principio logico-formale necessario alla scienza e, dentro la ricerca positiva, ha giustificato, dal suo punto di vista, la libertà dell'atto e ricondotto la natura alla coscienza, dove ha unità il reale.

Questa critica del determinismo, che informa tutti gli scritti tarozziani sull'argomento dal saggio *Della necessità*, conclude, dunque, alla riduzione della necessità, da determinazione della realtà, a schema con cui la mente, nella scienza, si rappresenta la realtà, alla rivendicazione della *novità* dell'effetto e all'unificazione di causa ed effetto nell'unità concreta del *fatto*. In questa critica, estesa a tutto il campo della necessità naturale e nella quale il finalismo non è adoperato come strumento e come presupposto, l'intendimento morale e quello scientifico sono connessi ed interdipendenti. Essa ha portato l'autore a concludere che, « pur mantenendo in vigore la causalità, il volere è libero essendo una causa con sua propria finalità e virtualità quantunque non isolata nella continuità naturale e spirituale. Questi risultati, che sono in parte concordi colla filosofia tradizionale, ma ne differiscono per il modo col quale sono raggiunti, e per il loro coordinamento con una visione indeterministica del mondo, hanno reso possibile una interpretazione della *causalità* etica e della *responsabilità* » (44).

---

(41) *Idem*, pp. 124-25.
(42) *Idem*, p. 126.
(43) *Della necessità*, vol. II, p. 279.
(44) *Cinquant'anni* ecc., p. 134.

Dalla critica del determinismo emergono anche gli elementi di una teorica della libertà. Infatti, limitato il determinismo, « quando la coscienza ci attesta che un fatto volitivo avvera un ordine nuovo nello spirito e nella vita », non si tratta di una « differenza eccezionale », ma « quel fatto è prototipo ed esplicazione suprema della spontaneità di tutti i fatti naturali ed umani, che si subordinano a leggi non per la loro singolarità, ma per la loro somiglianza » (45). Nella libertà morale (che ha legami con quella psicologia, ma da essa è diversa), il Tarozzi trova il fondamento e il significato della libertà civile e politica (46).

Una sistemazione chiara e sintetica della sua specu-

---

(45) *Idem*, p. 135. Sul problema della libertà cfr. la prolusione letta nell'Università di Palermo dal titolo omonimo nel 1903 ed ora ristampata nel vol. *La libertà umana* ecc., pp. 157-185. In principio di questo scritto il T. definisce la libertà « *l'autonomia costituentesi come dignità e fierezza, nel perfezionamento altruistico progressivo* ». (p. 157).

(46) Non ci è possibile seguire il T. nell'analisi minuta dei problemi concernenti il determinismo e la libertà umana. Egli stesso ha fatto un'esposizione riassuntiva, ma chiara e lineare, dell'argomento nell'importante art. *Il problema del determinismo* (« Arch. di st. della filos. ital. » f. I, 1935), al quale rimandiamo il lettore. Riportiamo qui la conclusione: « Riducendo la necessità alla causa vincente, ossia richiamandola nella sfera della relatività, possiamo concludere:

I. Che alcuni avvenimenti B ci appaiono necessari dopo certi altri A, per l'esperienza che abbiamo della virtualità di questi ultimi e della inferiore virtualità di altri C, a cui si era attribuito il valore di impedimenti e rimedi, soprattutto se questi sono volontari. L'esperienza che abbiamo della inefficacia (che è pur sempre relativa) della nostra volontà in certi casi ci dà il senso e l'idea della necessità: che perciò è un assoluto che si sostituisce concettualmente alla relatività che l'esperienza presenta realmente. La logica e la matematica offrono poi al pensiero riflesso, colla necessità che è loro propria in virtù dell'esattezza astratta, il tipo concettuale in cui si nasconde e si trasfigura come assoluto quel relativo delle reciproche virtualità causali che è nell'esperienza concreta.

II. Che il volere è libero, essendo una causa con sua propria finalità e virtualità, quantunque non isolato nella continuità naturale e spirituale.

III. Che il suo potere di rendersi causa vincente, e perciò per ciascuno individuo produttrice del suo avvenire, ha bensì dei li-

lazione il Tarozzi ha dato nel volume *L'esistenza e l'anima*, dove i motivi spiritualistici sono accentuati e qualche punto della ricerca precedente risulta modificato. Per misurare però la distanza che ormai separa il T. dal primitivo positivismo è necessario tener sempre presenti i risultati testè esposti della sua critica del determinismo. Infatti, egli stesso avverte: la mia « dissidenza parziale » dal positivismo « è dovuta soltanto a ciò che il corso naturale dei miei pensieri mi ha portato ad un indeterminismo, ad una maniera d'intendere il realismo della conoscenza e l'unità del soggetto psichico che io non posso pretendere — senza ingenerare confusione e senza stolta presunzione da parte mia — che si inseriscano nella tradizione storica del positivismo, anche soltanto italiano » (46 bis). La posizione indeterministica la conosciamo già; resta da precisare come il T. intenda il « realismo della conoscenza » e l'« unità del soggetto psichico ».

Il Tarozzi muove dalla credenza, comune ed istintiva, nella realtà di « qualche cosa » che esisterebbe anche « se ogni creatura sensibile fosse assente o annientata », cioè dalla credenza nell'*esistenza* trascendente (indipendente dalla conoscenza) di *qualche cosa* (47). Questa esistenza trascendente pone due problemi: *an sit* e *quid sit*. Alla seconda domanda si risponde indicando gli attributi della realtà, cioè le qualità primarie e secondarie, che sono tutte percezioni o pensiero; e perciò le nostre conoscenze sono soggettive e la realtà è il fatto dell'esperienza. « Ma il *quid sit* non elimina l'*an sit*, in quanto l'esistenza è un predicato eterogeneo ed indipendente dagli altri predicati del reale » (48). È possibile, dunque, porsi

---

miti, non assoluti ma relativi, nella virtualità di altre cause; ma può ricevere incremento autonomo nell'individuo senza che a ciò faccia ostacolo alcuna conseguenza del concetto di causalità.

IV. Che il mondo dello spirito, come quello della natura, sono bensì costituiti, sotto l'aspetto dinamico, da rapporti di virtualità causali entro i quali la mente ravvisa analogie ed ordini, ma, all'infuori di ciò, l'universale *ananke* che li compenetri e domini è un mito » (pp. 27-28 dell'estr.).

(46 bis) *L'esistenza e l'anima*, pp. XV-XVI.

(47) *L'esistenza e l'anima*, p. 4.

(48) *Idem*, p. 6.

il problema dell'esistenza come predicato *sui generis*, che contiene « già dentro l'idea della realtà trascendente in cui s'identifica » (49); e pertanto « il suo significato più radicale è l'incondizionalità dell'oggetto rispetto alla conoscenza » (50). Tale esistenza però non è esistenza *determinata* (le determinazioni hanno valore soggettivo), ma *indeterminata*, cioè « esistenza di qualche cosa, non ancora determinato, che sia fuori del pensiero come suo oggetto » (51). Essa si offre e resiste alla conoscenza come esistenza trascendente indeterminata, o come incondizionalità dell'essere rispetto alla conoscenza (52). Però, aggiunge il Tarozzi, « noi non possiamo attribuire la presenza certa ad un oggetto se non quando esso ha le sue determinazioni, specialmente spaziali e temporali », senza che « queste ultime promuovano in noi... la ricerca della presenza certa degli oggetti. Se questa ricerca è iniziale ed universale, vi è un'idea che ad essa corrisponde e che la promuove ». Quest'idea deriva da un *senso del reale*, « senso primitivo e fondamentale che fa nascere l'idea stessa di *oggetto* e che perciò è condizione iniziale dell'attribuzione di esso alla cosa singola » (53). La posizione dell'idealista, il quale dice che « col *non-io* egli pone il suo *io*, autoctisi, autocoscienza, in atto e come atto », è « un considerare il problema sotto l'aspetto che concerne l'attività dell'io nelle determinazioni del reale » (54), cioè si riferisce all'esistenza singola e non alla *realtà trascendente in genere*. Inoltre, la formula idealistica non è « *verità umana* », perchè il reale trascendente è radicato nella natura umana, è una intuizione comune (55). E facendo sua, con alcune mo-

(49) *Idem*, p. 15.

(50) *Idem*, p. 227. Dunque, « se per realtà deve intendersi l'insieme delle determinazioni qualitative di un oggetto o la realtà è tutta percezione o pensiero » (p. 5); se si intende l'« esistenza o non esistenza di qualche cosa che sarebbe anche se noi non fossimo » (p. 4), questa realtà è.

(51) *Idem*, pp. 14; 46 e segg.

(52) *Idem*, pp. 47-49.

(53) *Idem*, pp. 31; 37-39.

(54) *Idem*, p. 38.

(55) *Idem*, p. 45.

difiche, la tesi delle permanenze causali di sensazioni del Mill, il Tarozzi conclude per « l'idea dell'esistenza dell'incondizionalità dell'oggetto rispetto alla percezione e in genere rispetto alla conoscenza ». L'oggetto ha, dunque, una universalità e una necessità che non possono dipendere dalla conoscenza, anzi il conoscere è possibile per l'incondizionalità dell'oggetto (56).

La tesi dell'incondizionalità dell'essere rispetto al conoscere è, per il Tarozzi, traducibile nell'altra della « contingenza della conoscenza », alla quale non si addicono gli attributi dell'universalità e della necessità. « Se fosse lecito attribuire alla conoscenza universalità e necessità, nessuna maniera e nessun caso dell'essere potrebbero porsi fuori del suo ambito; *l'essere e l'essere conosciuto* coinciderebbero... » (57). Chi ritiene, invece, la realtà trascendente la conoscenza (per esempio, la natura esiste prima che se ne abbia conoscenza) concepisce la conoscenza come contingente (58). Contingentismo e realismo sono termini che si richiamano e il concetto di esistenza porta il Tarozzi, dalla formula positivistica — « la realtà è il fatto dell'esperienza » — ritenuta valida

---

(56) *Idem*, pp. 52-54. - Su questo punto il pensiero del T. è mutato radicalmente. Per molto tempo egli era rimasto fedele alla tesi positivistica della realtà « come fatto d'esperienza ». Solo in un secondo tempo egli si convinse della necessità logica di ammettere una realtà trascendente il pensiero e quindi l'esperienza (cfr. *La libertà umana*, pp. XII-XIII).

(57) *Idem*, p. 55.

(58) Con la contingenza della conoscenza si collegano questi concetti: 1) « quella *connessione necessaria* che unifica la conoscenza non domina la conoscenza stessa o il pensiero; e perciò le leggi del pensiero sono autonome, ed è plausibile pensare ad una conoscenza pura e per questa via all'autonomia dello spirito » (cioè ancora indeterminismo); 2) « la ragione d'essere dell'idea dell'infinito, che è appunto l'idea d'inadeguatezza perenne e sempre nuova rispetto al reale »: - infinito dinamico e capace dunque di valorizzarsi nello spirito individuale (p. 228); 3) l'affermazione del soggetto psichico, perchè « senza la contingenza della conoscenza non sarebbe possibile pensare la molteplicità distinta degli individui » (p. 94). La conoscenza, pertanto, « come fatto interno che, diventando un insieme organico, una *vita*, assume valore di principio unitario, e perciò di soggetto psichico » (p. 229), può avere assegnati gli attributi di *continuità*, *unità* , *dinamicità*.

per le determinazioni della realtà stessa, al realismo ontologico, che troviamo più accentuato nella dottrina dell'anima.

La diversità della conoscenza dalle sue condizioni costituisce l'individualità psichica. Anche al soggetto psichico si deve estendere la categoria dell'esistenza, con la differenza che l'esistenza del reale esterno non spiega il *quid sit*, mentre invece l'esistenza del reale interno si conosce come dinamicità, intima ed una, come quello che il Tarozzi chiama *Io continuo e irriducibile*, che si può chiamare anche *anima*, « perchè ne ha il principale carattere che è l'unità autonoma » (59). Abbiamo così due reali: l'esterno, di cui sappiamo che è; e l'interno, dove essenza ed esistenza coincidono. Il Tarozzi accetta e difende il dualismo di *spirito* e *natura* ed ammette la pluralità degli spiriti, « a cui non è lecito porre limiti, e perciò è infinita » (60). È evidente che se l'anima è il « reale interno », la sua realtà non si può ridurre « tutta alla serie dei fatti fisici e somatici, da cui sono condizionati i fatti psichici ». Passare dalla « concomitanza » dei fatti psichici e di quelli somatici alla riduzione dei primi ai secondi è un illogico arbitrio, che non solo è antipositivistico, « ma è anche contrario alla serenità d'indagine dell'empirismo psicologico » (60 bis). Tuttavia, malgrado il T. ammetta « un principio psichico unitario », come attesta « la certezza inoppugnabile che ciascuno di noi, come individuo custodisce in sè, volente o nolente, della propria unità spirituale », non sembra che identifichi il soggetto psichico unitario con l'anima-sostanza della psicologia tradizionale.

Il Tarozzi osserva che la dottrina più ortodossa (tomistica) concepisce le cose come *fatti* (*facta*), *fatti divini* o creature. Ma i fatti richiedono l'esistenza di una Cau-

---

(59) *Idem*, p. 129.

(60) *Idem*, p. 153. - Il T. critica efficacemente la filosofia dell'unico Spirito universale, che è incompatibile con l'esistenza dell'anima individuale. « Il panteistico mito » dello Spirito universale è un'astrazione dello spirito individuale, il solo in cui la spiritualità possa avere esistenza concreta.

(60 bis) *L'esistenza e l'anima*, p. 86.

sa. È la concezione teistica: se Dio c'è, è trascendente e il dilemma non è tra teismo e panteismo, ma tra teismo ed ateismo. La ricerca trova qui il punto culminante: « bisogna che il fatto abbia un Agente, un Creatore »; ma non va oltre: « E qui ci fermiamo » (61).

Così la ricerca razionale non esclude nè l'immortalità dell'anima, nè il Trascendente ed accoglie ciò che con essa è compatibile (62).

---

(61) *Idem*, p. 159. - Sembra ormai che per il T., « a norma del principio causale », che « pone la questione del perchè dell'esistenza della finalità autonoma nell'uomo e in genere della finalità organica che nella vita impera », si possa « percorrere una via razionale che conduca a Dio ». Tuttavia, egli aggiunge che dell'esistenza di Dio il filosofo « non potrebbe dare una dimostrazione rigorosa » (*Sui fondamenti teorici della libertà*, in « Riv. di filos. », 1930, pp. 221 e segg.). Più che di « dimostrazione », per il T., si tratta di « plausibilità »: « la ragione ricerca ed esprime gli elementi di plausibilità di ciò che altre attività spirituali presentano come oggetto di credenza assoluta » (*L'esistenza e l'anima*, p. 223). La ragione rispetto al contenuto della fede esplica una duplice funzione: *a*) « assegnare la libertà razionale di credere ove l'oggetto della credenza, anche non dimostrato o impossibile a dimostrare, non sia però contrario ad una logicità fondamentale della mente umana »; *b*) « ricercare i motivi di plausibilità, se vi sono e dove vi sono, del contenuto delle fedi etiche o religiose » (*Cinquant'anni di studi ecc.*, p. 138). Più recentemente il T. sembra aver raggiunto la posizione teistica: « Il pensiero umano ha sentito il bisogno di ravvisare il divino nel mondo e di approfondirsi in questa visione fino a identificare l'uno con l'altro per poter raggiungere alla fine quell'idea dell'infinita potenza che è il risultato sintetico di tutto il lavorio del pensiero anteriore. Questo, prima s'immerge nella natura in traccia del divino; poi ne emerge, quando l'ha rintracciato e conquistato, ponendolo e illuminandolo nella sua trascendenza assoluta » (*L'infin. ontol. e causale*, in « Archiv. di filos. », n. I, 1941, p. 18).

(62) Sappiamo già che, per il T., la massima morale è « virtualità infinita » dello spirito individuale, cioè il proiettarsi nel futuro infinito della nostra idea di azione. L'idea della infinità spirituale è fondamentale nel T.: l'individuo è infinito perchè assume in sè (contingentemente) tutti i suoi antecedenti cosmici, psichici e non psichici. I concetti di infinità e d'immortalità si richiamano. Tre sono le aspirazioni umane a cui risponde l'idea di una esistenza spirituale ulteriore: « 1) che la *nostra* persona duri; 2) che la giustizia si avveri; 3) che la spiritualità non sia fenomeno effimero, e non vada perduta nell'attività generale dell'universo » (*Idem*, p. 211). Quest' ultima è confortata dall' autonomia spiri-

Appare a prima vista, da quanto abbiamo detto, lo sforzo del Tarozzi di purificare il positivismo — prima di altri della stessa scuola e prima della reazione idealistica e contemporaneamente alla critica delle correnti antipositivistiche — di quanto di meccanicistico e di materialistico esso aveva e che, come vuole lo stesso Tarozzi, era estraneo al vero spirito del sistema. L'impor-

tuale, che non può disciogliersi come gli elementi materiali. - D'altra parte, l'esistenza di un ordine soprannaturale è possibile anche concependo la natura come infinita, in quanto, eliminato il determinismo, l'infinito s'intende come infinito della contingenza, cioè come sistema di trascendenze continue. - Notiamo che il concetto dell'infinito è stato oggetto di particolare meditazione da parte del Tarozzi.

Il Tarozzi, riassumendo tutta la sua vita di pensatore e di studioso scrive: « se ora, al termine della mia vita, io ancora ricerco Dio e il divino nel mondo, in quell'infinito che per me ha valore positivo, se li ricerco con l'animo non di assoggettarli a dimostrazione, ma di liberare, se è possibile, lo spirito degli eventuali ostacoli che si frappongono a riceverne la luce e la vita, quest'ultima fase è continuativa con le anteriori. Poichè anche da principio e in tutto il corso dei miei studi critici del determinismo, io considerai sempre come il massimo desiderabile risultato di essi (quantunque non sforzassi la ricerca ad ottenerlo) quello di liberare l'animo dei miei lettori dagli ostacoli che potevano frapporsi, per erronee illazioni della scienza, ad accogliere la certezza dell'autonomia della volontà e della responsabilità dell'azione. Fu, o almeno volle essere, opera di liberazione: rendere possibile di accettare la causalità, come ricerca, nell'infinito mondo, dei valori causali i quali sussistono anche se la contingenza infinita ne alteri la vittoria e le interruzioni, infrangere gli ostacoli a che il valore dell'ideale fosse accolto nella libertà interna coll'intero suo valore anzitutto come dovere ma anche al di là di questo come creatore di umanità nuova con nuova responsabilità, eliminare il contrasto tra il valore dello spirito, affermato come realtà interiore e quello della realtà esteriore, che non lo limita nè lo incatena ma gli si offre come oggetto di conquista. E tutto questo cercare di compiere, senza alcuna servitù a preconcetti sistematici, con gli strumenti della libera ricerca e della ragione: liberata quest'ultima dall'illuministico aspetto di attività negativa » (*Cinquant'anni* ecc., p. 161).

Ricordiamo che il T. ha portato il suo contributo agli studi di psicologia, di pedagogia e di storia della filosofia. C'è anche una ragguardevole attività del T. dedicata agli studi letterari, per i quali, a differenza di altri studiosi educati nel clima del positivismo, ha avuto sempre gusto e passione.

tanza storica della ricerca tarozziana è, dunque, indiscutibile, come pure è indiscutibile la bontà scientifica del suo metodo: restare nei limiti della ricerca positiva senza rinunziare a soddisfare le esigenze più profonde dello spirito. La sua critica del determinismo resta una delle indagini storiche e teoriche più significative del nostro tempo e un contributo di cui non può non tenersi conto. Da questo punto di vista, il sistema del Tarozzi è una delle espressioni più originali del positivismo italiano.

Quando però egli dai limiti imposti al positivismo passa alla soluzione positiva, che il positivismo escludeva, allora la saldezza delle argomentazioni vien meno. Innanzi tutto la soggettività delle determinazioni qualitative e quantitative degli oggetti sembra compromettere la decisa affermazione realistica, tanto che il T. stesso ha creduto opportuno chiarire su questo punto il suo pensiero, rispondendo alle obbiezioni che gli erano state mosse (62 bis). « Io non sono », egli dice, « tra quelli che ritengono in modo assoluto definitiva la soggettività delle determinazioni empiriche; la penso come risultato per ora insuperato, ma anche (come ogni risultato è, e deve essere) un problema » (62 tris). Definitiva o no, qui il problema è un altro. Si tratta di sapere: *a*) se avendo fatto così « generose concessioni » al soggettivismo, sia possibile arrivare coerentemente ad una posizione realistica; *b*) come si possa concepire l'esistenza di un *quid* reale assolutamente ignoto; *c*) se veramente esiste una differenza così radicale tra il mondo interno e il mondo esterno, tanto che del primo c'è piena apprensione e dell'altro, come *quid* reale, nessuna. Il concetto di esi-

---

(62 bis) Dal CAPONE BRAGA: *Il realismo di G. T.*, in « Riv. di filos. », n. 2, 1936, p. 165.

(62 tris) *Ivi*, p. 167. - Più esplicita professione di realismo il T. fa in un suo scritto posteriore: « ...ci sembra che l'idea stessa del fenomeno involga il problema dell'essere, anzichè esaurire l'essere stesso. È per noi un oggetto di ricerca, la naturalità radicale delle leggi della realtà fenomenica. Nè respingiamo dal nostro animo la speranza di scoprirne il valore assoluto e permanente, e perciò trascendente » (*La realtà e lo spirito*, in « Archiv. di filos. », 1940, pp. 303-04).

stenza indeterminata, a noi sembra, che dovrebbe essere il fondamento del realismo del T., come realtà ontologica (inteso come concetto logico le cose sono diverse), è impensabile. Esso è un'astrazione e, come tale, non può concepirsi indipendentemente dal pensiero. Il Tarozzi ha risposto (63) che egli non arriva all'esistenza indeterminata per astrazione e che l'espressione «esistenza indeterminata » non è contradittoria, perchè egli non assegna « l'esistenza all'indeterminato come tale e perchè tale »; cioè « la contraddizione non esiste perchè, quando io penso l'esistente ignoto, io non lo penso privo di determinazioni (comprese le spaziali e le temporali); penso soltanto che io non sono in grado di sapere quali esse siano » (64). Ma così la differenza tra l'*an sit* e il *quid sit*, tra esistenza e fatto di esperienza, è segnata dal mistero e il passaggio all'ontologia resto proiettato nell'ignoto. Nel mistero navighiamo pure quando il Tarozzi (il problema è sempre lo stesso) dalla condizione gnoseologica dell'esistenza dell'oggetto vuol passare a quella ontologica mercè il misterioso intervento del *senso del reale*, che ricorda tanto la « suggestione » del Reid e al quale non è facile attribuire un significato più che psicologico. Le stesse incertezze si presentano a proposito del problema di Dio, dell'anima e del soprannaturale, dove la ricerca arena nel campo delle possibilità: si esaurisce in se stessa e in un contingentismo universale. L'*ignoramus* metafisico del positivismo, da posizione dommatica e negativa anche delle esigenze metafisiche, si è trasformato in ricerca critica rispettosa di queste esigenze, ma non è ancora andato oltre (64 bis). Lo stesso concetto della spiritualità come *infinità* è anco-

(63) L'osservazione gli è stata mossa ancora dal CAPONE BRAGA, *art. cit.*, pp. 155 e segg.

(64) *Idem*, p. 170.

(64 bis) Tuttavia quella del T. è una conquista notevole rispetto al positivismo. « I suoi pensieri su l'immortalità e su Dio ci dicono dove *mira* il suo spirito; le sue elaborate discussioni su l'esistenza e su l'anima ci dicono la « criticità » del suo procedere. Ed una delle migliori e feconde conquiste della sua critica sta precisamente nell'aver visto che lo *spirito critico* non sia per se stesso contrario ad una ricostruzione della metafisica la quale sia esclu-

ra positivistico, come pure positivistica è tutta la concezione della filosofia, che, se dal Tarozzi è considerata nella concreta ricchezza di tutti i suoi problemi, tuttavia essa, con tutti i suoi problemi, è posta a completamento della sistemazione cosmica, che è l'oggetto delle scienze della natura. Positivismo rinnovato, dunque, quello del Tarozzi e ricco di motivi spiritualistici e realistici, che però in esso non stanno del tutto a loro agio (65).

---

siva di ogni altra, definitivamente fondata; sta nell'essersi liberato da quella curiosa ipostatizzazione della criticità caratteristica anch'essa del pensiero moderno, per cui essa si ritiene incompatibile con ogni pensiero assolutamente determinato; sta nell'aver visto che questa ipostatizzazione conduce a fare della critica il contrario del pensiero » (G. BONTADINI, *Realismo e spiritualismo nel pensiero di G. T.*, « Riv. di filos. neosc. », fasc. II, 1931, p. 147).

(65) Anche nel vol. *L'esistenza e l'anima* il T. fa ricorso « a disposizioni o funzioni del sistema nervoso » (p. 53), a « condizioni somatiche e naturali », a dipendenze dell'organismo psichico e conoscitivo da « particolari disposizioni fisiologiche » (p. 79 ecc.). Non vogliamo dire che l'indagine filosofica non debba tener conto di queste o di altre condizioni e dipendenze, ma affermiamo che in una filosofia spiritualistica debbano avere altro significato.

Mistico, ma non scarsa elaborazione scientifica dei problemi, è il « naturalismo » di LUIGI VALLI nell'opera *Il valore supremo*. Per il V., non ci sono valori assoluti e il suo è valore supremo *di fatto*, non *di diritto*, cioè è supremo relativamente allo stato delle nostre conoscenze scientifiche. Non è dunque escluso un valore superiore, che per ora è un mistero, come un mistero resterà il successivo rispetto a quello che sarà conosciuto. Ma l'invincibilità del mistero salva la morale (il dovere assoluto) da una concezione funzionalistica della realtà. Il « valore supremo » del V. è la universale direzione della natura verso la conservazione della vita nella discendenza. Il V. si fermò a questo naturalismo mistico, non privo di accenti idealistici.

Maggiore sforzo di consapevolezza critica dei problemi si trova, invece, nell'opera di ALESSANDRO D'EMILIA.

Egli muove dalla conoscenza per cogliere, nell'esame del suo svolgimento, i caratteri che ci rivelano la conoscenza più intima. Da qui la legge di ogni possibile ricerca: sia ogni singolo fenomeno, come l'insieme di più fenomeni e il complesso costituito da quest'insieme e dai non fenomeni (noumeno o teleomeno) risultano sempre di tre elementi; e cioè di tre componenti primarii, dalla loro unione, dalla quale deriva quella fusione che forma la individualità di un fenomeno o di un gruppo o della totalità dei fe-

4. *Il vitalismo finalistico di E. Rignano.* — L'esigenza di correggere il meccanismo biologico, al quale è rimasto sempre fedele, con l'inserzione di motivi finalistici, è viva in EUGENIO RIGNANO (66), acuto rappresentante del cosidetto indirizzo « biologico » della filosofia moderna (67). L'orientamento del suo pensiero, che accetta l'empirismo di Stuart Mill, si trova già nel lavoro *Sur la trasmissibilité des caractères acquis*, con il quale il Rignano s'inserisce nella polemica allora viva tra neolamarkiani e neo-darwinisti intorno al problema della eredità dei caratteri acquisiti. Il Rignano con la sua teoria centro-epigenetica offre un tentativo di conciliazione: la trasmissione dell'azione formatrice dalla zona centrale ai diversi punti dell'organismo è di natura nervosa e passa da cellula a cellula per comunicazioni costituite da prolungamenti protoplasmatici. Riduce i fenomeni della vita e della memoria organica a scariche nervose oscillanti intranucleari, simili alle scariche elettriche. Il Rignano, in seguito, attraverso la concezione della natura mnemonica del meccanismo per la trasmissione dei caratteri acquisiti, dà una spiegazione mnemonica di tutto il finalismo della vita, con lo scopo di conciliare l'antitesi tra i biologi positivisti, che negano le manifestazioni finalistiche della vita, e i biologi « mistici », che ammettono una finalità in tutto l'universo. Non ammette cause finali come fondamento della vita, ma riconosce che vi sono manifestazioni finalistiche di essa. Queste ultime sono tutte di origine e di natura

---

nomeni. Il D'Emilia è contro la tesi naturalistica e contro quella idealistica, perchè entrambe rivelano l'assurdo della tesi monistica ed immanentistica. Ammette un doppio ordine di verità (soggettiva ed oggettiva), ma risolve il dualismo nel triadismo. Difende la trascendenza, ma va a finire nel panteismo (cfr. *La teoria della conoscenza; coscienza e conoscenza*).

(66) Nacque a Livorno il 31 maggio del 1870 e morì il 3 febbraio 1930. Ebbe interessi molteplici (biologia, psicologia, economia, morale).

(67) I pochi cultori di filosofia della scienza in Italia, che abbiano sentito il bisogno di sollevarsi dalla scienza alla filosofia, non si formano, proprio per il loro rigore scientifico, al positivismo dell'Ardigò.

mnemonica e si trovano non in tutto l'universo, ma nella parte biologica di esso.

Passando dalla biologia alla psicologia (tale passaggio è segnato dai *Saggi di sintesi scientifica*), il Rignano si chiede « che cosa è la coscienza » e trova che le tendenze affettive sono tutte manifestazioni finalistiche, dovute alle proprietà mnemoniche della sostanza vivente, alla quale riconduce tutti i fenomeni della vita. Le tendenze affettive culminano nelle due supreme esigenze umane della giustizia e della morale (passaggio dalla psicologia alla sociologia). La morale, meta ultima dell'evoluzione biologica, deve essere fondata sull'armonia della vita, cioè consistere nell'accordo delle tendenze affettive nel medesimo individuo e tra i diversi individui (68).

Malgrado ciò, nel vitalismo ed energetismo del Rignano, il finalismo e la difesa dei valori morali restano una mera esigenza. I principii biologici da cui l'A. muove lo costringono a concepire i fenomeni della coscienza e della vita come fattori dell'ordine fisico. Gl'ideali etici e tutta la vita spirituale sono ridotti unilateralmente alla tendenza affettiva, come se lo spirito nella sua pienezza fosse soltanto sentimento (il postulato etico supremo, per il Rignano, è una scelta determinata da motivi sen-

(68) Il R., dopo avere dimostrato come dallo sviluppo ontogenetico alle tendenze affettive si passa per una serie di manifestazioni finalistiche, dovute alla proprietà mnemonica della sostanza vivente (o facoltà dell'« accumulazione specifica »), che è propria solo del mondo organico, che non può essere spiegato dalle sole leggi fisico-chimiche, così conclude: « Da ciò il tragico eterno contrasto fra la nostra vita interiore, tutta impregnata di finalismo, che sente questo finalismo essere carne della propria carne e sangue del proprio sangue, e l'inanimato mondo esterno, che, per quanto ansiosamente scrutato per secoli e secoli, da nessuna finalità sembra invece essere mosso. Tragico ed eterno contrasto, questo, fra il microcosmo essenzialmente finalistico e il macrocosmo puramente meccanico, che costituisce il sostrato profondo della lotta più che millenaria fra la scienza e la religione, la prima costretta dalla ragione basata sui fatti a negare una finalità all'universo, la seconda invece irresistibilmente sospinta dalle più intime fibre del sentimento ad affermarla ». Tale contrasto cessa se l'uomo si limita a cercare, nel solo mondo della vita, « la ragione ultima della propria condotta, la finalità suprema della propria esistenza » (*Il finalismo della vita*, pp. 50-51).

timentali). La tendenza affettiva, a sua volta, è ricondotta al meccanismo della natura biologica, che solo in apparenza può giustificare le cosiddette manifestazioni finalistiche della vita.

5. *La « filosofia della scienza »: A. Pastore e F. Enriques.* Quantunque il positivismo si sia tenuto sempre in contatto con la scienza ed abbia richiamato l'attenzione sui rapporti strettissimi tra filosofia e scienza, tuttavia la filosofia della scienza in Italia non ha avuto numerosi cultori e solo pochissimi hanno portato un contributo degno di rilievo e tra questi, in prima linea, ANNIBALE PASTORE (69) e FEDERICO ENRIQUES (70), che hanno avuto come predecessori G. PEANO e A. GARBASSO.

Il Pastore, fin dal tempo della sua prima formazione mentale, si è dedicato agli studi di logica. Com'egli stesso scrive: « In un'epoca in cui per le gravi e accanite discordie del positivismo ancora in auge e del sorgente neoidealismo (bisognosi se non difettosi entrambi di specifica preparazione scientifica e pure incessantemente insistenti sul problema della scienza) le scienze e la filosofia sembravano in divorzio, ho creduto utile lavorare al rinnovamento della logica, come disciplina fondamentale dello spirito e pietra angolare di tutte le teorie della conoscenza » (71).

Il Pastore, a ciò fedele, nei suoi primi scritti applica alla logica la teoria dei modelli meccanici, introdotta in Italia alla fine del secolo scorso dal Garbasso, prospettata per la prima volta dallo Hertz e largamente applicata dai fisici della scuola inglese. Secondo questa

---

(69) Nato a Orbassano (Torino) il 13 nov. 1868, dal 1922 al 1939 ha tenuto la cattedra di filosofia teoretica nell'Università di Torino. Ha speso tutta la sua vita nella meditazione onesta e silenziosa.

(70) Nato a Livorno il 15 genn. 1871, è morto a Roma il 14 giugno del 1946. Professore nell'Università di Bologna dal 1904 al 1922 e da questa data fino al 1938 professore di geometria superiore nella Università di Roma. L'E. è stato soprattutto uno studioso insigne di matematica e di storia delle scienze.

(71) *Il mio pensiero filosofico*, nel vol. *Filos. ital. contemp.*, Como, 1914, p. 335.

teoria, il problema della scienza della natura è di renderci capaci di prevedere i fatti dell'avvenire, in modo da poterci regolare nella vita pratica. Tra due immagini dello stesso fenomeno è più adeguata quella che riflette un maggior numero di relazioni tra gli oggetti e contiene un numero minore di rapporti superflui. Il Pastore applica questa dottrina alla logica e conclude che la ragione umana è un modello tra gli altri modelli e che non c'è differenza tra il procedere del nostro pensiero e quello di un qualsiasi meccanismo. Costruiti, i modelli ragionano come la mente umana sempre in un modo per la costanza dei processi naturali ed hanno la stessa evidenza del calcolo e della dimostrazione logica: deduzione ed esperimento s'identificano (72). Successivamente (73) il Pastore identifica logica e matematica: il concetto è la stessa cosa del numero; il giudizio è un rapporto, cioè il quoziente della divisione di un concetto per un altro; il sillogismo una proposizione, cioè un'uguaglianza di rapporti. Ma già nella comunicazione al IV Congresso internazionale dei matematici (1908) c'è il primo abbozzo della « logica del potenziamento (74), sviluppato nei due volumi di *Il problema della causalità* (75), ai quali

---

(72) A. PASTORE, *Logica formale dedotta dalla considerazione dei modelli meccanici*; *Del nuovo spirito della scienza e della filosofia*. - In uno scritto posteriore (*Sull'origine delle idee in ordine al problema dell'universale*), il P. sostiene la tesi del Russell: con un numero finito di note possiamo pensare un concetto, che abbraccia un numero infinito di individui. L'universale non è nè a priori nè a posteriori, ma è il prodotto del processo logico della deduzione o dell'esperimento.

(73) *Sillogismo e proporzione*.

(74) Come il Pastore, useremo la formula Ldp.

(75) È il trattato più organico che noi possediamo sul problema della causalità. Il I vol. contiene una « Storia critica del problema della causalità dai primordi della filosofia greca ai giorni nostri », che è un disegno esemplare di storia di un problema; il II, sistematico, tratta della « causalità nella scienza, nella filosofia e nella vita morale » e risolve i suddetti problemi secondo il punto di vista del Pastore. Questa seconda parte si divide in tre sezioni: la prima espone la teoria del metodo sperimentale, dove il Pastore ripresenta la tesi precedentemente accennata che la teoria dei modelli discende da quella della macchina di Galilei; dà un'interpretazione scientifica della doppia causalità; discorre del-

collaborò anche il suo discepolo PIETRO MOSSO, che nel 1923 pubblicò i *Principii di logica del potenziamento* (76).

Il punto di partenza della teoria del Pastore è l'analisi del principio d'identità. Nella logica classica « l'identità compare come proposizione senza giustificazione logica ». In essa « il principio logico è sepolto nella tenebra incontrollata dell'extra-logico e la base astratta delle scienze, portata in logica, diventa effettivamente incomprensibile. Per togliere l'inesplicabile (modesto velo di una contraddizione effettiva) occorre dare all'identità un significato logico, oppure escludere l'identità dalla logica » (77). Il Pastore, da parte sua, osserva che bisogna radiare « il principio tautologico da qualsivoglia calcolo logico che non voglia sacrificare il principio d'identità ($a=a$). Infatti, ponendo $aa=a$ si affermano relativamente identiche due quantità logiche tra cui passa una innegabile diversità di contenuto e di estensione... ». È indispensabile alla purezza del calcolo logico ammettere che « l'unico vero e proprio oggetto logico è il concetto, il quale, per essere, non ha bisogno di esistere, perchè non ha bisogno d'altro che d'essere pensato. Da ciò risulta che, ponendo aa, sebbene il concetto del primo a sia identico al concetto del secondo a, tuttavia i concetti logici, cioè i concetti di cui si tratta, sono innegabilmente due, e quindi il concetto della loro affermazione simultanea è irriducibile al concetto semplice

---

l'applicabilità del metodo più rigoroso di quello Weber-Fechner, che è sottoposto a critica; nella seconda dimostra insufficiente la causalità scientifica per l'interpretazione filosofica del mondo e combatte le tesi della causa prima e della causa finale; nella terza affronta la questione della causalità nella vita morale, indaga i rapporti tra causalità e libertà e ripone nel sacrificio il valore supremo della vita. - *L'origine* della idea di causa, per il P., è psicofisica per la realtà ed empirico-razionale per la conoscenza; il suo *valore* è provato dalla scienza; il suo *uso* legittimo è quello che non ci porta fuori del relativo, nel « feticcio ipercausale » della causa prima e della causa finale, che è la « ricerca illusoria del perchè ».

(76) Per queste ed altre notizie cfr.: C. OTTAVIANO, *La « Logica del potenziamento » della Scuola di Torino* (Vedi Bibliografia).

(77) P. Mosso, *Principii di L. d. P.*, p. 280.

di *a* se non vogliamo smarrire i due concetti dell'unità e della molteplicità che sono fondamentali a qualunque calcolo... Ogni concetto è un pensato e ogni pensato concettuale tante volte è quante volte si pensa, indipendentemente dal fatto che ad esso corrisponda o no verun oggetto reale esistente fuori dal pensiero » (78).

Il principio della tautologia, aggiunge il Pastore, è un portato ontologico, derivato dall'esperienza dell'uomo volgare, esteso al campo logico.

Sulla base dell'esistenza degli enti logici, che variano in funzione l'uno dell'altro, tale variazione non può venire che dalla relazione di un ente con altri. Gli enti, dunque, si potenziano reciprocamente e non ci sono enti inerti. Ciò rende necessario un nuovo mezzo logico di ricerca e di prova (79). La Ldp, in tal modo, ha sostituito alla uniformità dell'ente la variazione, che deriva dalla relazione con altri enti e, salvato il principio di identità, ha introdotto il concetto di « potenza », non come prodotto, ma come potenza di produzione.

Così il Pastore, nella prima prefazione alla *Logica del potenziamento* definisce i compiti e l'importanza di essa: « Da tutta l'elaborazione critica e dottrinale dei nostri lavori non è difficile osservare che la Ldp in ultima analisi si presenta e si afferma come teoria dei sistemi primitivi. Suo oggetto è l'inchiesta del processo di costruzione delle forme più elementari del pensare e dei loro rapporti. Propriamente la sua novità costruttiva consiste

---

(78) PASTORE, *La L. d. P.*, pp. 44-52.

(79) Ecco i tre principi fondamentali: « 1) la risoluzione dell'ente in relazione, donde - 2) la variazione relativa dell'ente, vale a dire la variazione dell'ente in sè per effetto del solo variare degli enti coi quali è in relazione, donde - 3) il potenziamento reciproco degli enti, i quali esigono che ogni ente logico sia individuato per identità distintiva e potenziato per la relazione, resta costituito un nuovo mezzo logico di ricerca e di prova, non solo irriducibile ai modelli della logica classica, ma fecondo di risultati nuovi sia nelle scienze sia in gnoseologia e in metafisica. La tesi relativistica della logicità come attività produttiva universale si fonda sopra questi principii, sufficienti a generare un nuovo concetto di relazione » (*La L. d. P.*, p. 17). Da notare, come nel Pastore si trovino atteggiamenti già riscontrati nel Vailati, del quale fu amicissimo.

nella posizione che prende di fronte agli enti e alle proposizioni che si premettono senza definizione e senza dimostrazione. Per afferrare la nuova concezione della logica, interamente considerata *sub specie relationis*, bisogna anzitutto distinguere la logica come logicità (logica generale presistematica) dalla logica come sistema particolare e prender atto della base autonoma su cui la prima si fonda e della funzione produttiva con cui si sviluppa. Quindi bisogna affiancare alla deduzione del discorso (D) l'intuizione logica dell'universo (U). Riconosciuto che le forme elementari sono D e U, viene evidente che colla teoria dei sistemi primitivi non si cerca la dimostrazione dei principii intuitivi, nè si propone un'intuizione ontologica. La Ldp assume il compito della determinazione delle leggi del rapporto D-U, di cui la dimostrabilità e l'intuibilità sono elementi ».

Non c'è dubbio che le teorie del Pastore hanno dell'originalità e che rappresentano un contributo alla dottrina della logica, ma contro l' applicazione della teoria dei modelli meccanici alla logica si può osservare che la ragione non è un modello meccanico, bensì quella che dà significato ai modelli; che la logica non si può ridurre alla matematica, in quanto la conoscenza matematica, come ogni altra forma di conoscenza, presuppone l'attività logica del pensiero e che la logica non ha, come la matematica, soltanto l'aspetto quantitativo; che il concetto di « potenza di produzione » è ridotto ad un'astrazione che, dal punto di vista della gnoseologia, ha scarso valore (80).

Come che sia, il Pastore, attraverso Kant, ma con

---

(80) Ai problemi della logica, della logica matematica e della epistemologia in generale ha dedicato la sua attività LUDOVICO GEYMONAT, scolaro del Pastore, il quale sostiene che la ricerca filosofica non deve varcare il confine segnato dal controllo sperimentale e razionale. Molti scritti del Geymonat hanno anche importanza storica. Recentemente l' Autore ha raccolto i suoi più importanti studi (alcuni dei quali già editi) nel volume *Studi per un nuovo razionalismo*, uno dei più notevoli contributi di filosofia della scienza dati in questi ultimi anni in Italia. L'A., che è sotto l'influsso del neo-positivismo della scuola di Vienna, esclude che si possa parlare di metafisica nel campo della « razionalità » o teo-

« immensa differenza » dal kantismo, persegue uno scopo preciso: il « compito critico » della filosofia, cioè determinare i limiti dogmatici, il significato e la legittimità di ogni sistema chiuso. Di questo suo criticismo due sono i momenti essenziali: la « relatività » del pensiero e del reale, che diviene « potenziandosi » e la totalità stessa del relativo come il relativo. Perciò la filosofia è, secondo lui, il « pensiero puro della universale relatività », « teoria aperta dei sistemi chiusi infinitamente possibili » (80 bis). Ogni sistema di metafisica non può essere che dogmatico, lontano dal « compito critico » della filosofia e da quel « processo di potenziamento », che è la real-

---

retico (dove non vi è assolutezza), ma riconosce, con Kant, che è possibile una « rivalutazione dei problemi metafisici classici entro i limiti della sfera pratica » (p. 52). Per il G., infatti, razionalità significa relatività infinita delle costruzioni teoretiche, tutte oggettivamente valide se obbedienti al « convenzionalismo » teoretico, cioè alle regole convenzionalmente poste. A quella della relatività teoretica si oppone l' esigenza dell' assolutezza (p. 51; p. 293 e *passim*) delle valutazioni etiche, valide senza condizione e dunque fuori della razionalità. Da qui la conseguenza: l'esigenza razionale è ametafisica; l'esigenza metafisica o etica è arazionale. La dimostrazione ha un valore oggettivo, cioè alle premesse — convenzionalmente stabilite secondo regole pure convenzionalmente fissate e con termini aventi un significato convenzionale — seguono assolutamente certe conclusioni. L'essere non esiste che negli infiniti linguaggi che lo esprimono (p. 47); e ciò, secondo il G., soddisfa il « giusto desiderio di penetrare il vero fondo dell'essere e dell'agire » (p. IX). Invece, le valutazioni morali non si possono esprimere in un discorso logico: per chi le ha in sè, sono assolute; per lui « tutto può venir posto in dubbio fuorchè l'assolutezza di queste valutazioni » (p. 297).

D'accordo con il neopositivismo di Vienna, nel determinare i rapporti tra l'oggettività della dimostrazione e delle valutazioni morali e la coscienza soggettiva, il G., contrario ad ogni forma di psicologismo, si appella alla presenza oggettiva delle proposizioni e dei loro rapporti (p. 196), non bisognosa di alcuna evidenza vissuta. Così egli elimina, o almeno considera irrilevante, lo stato soggettivo, che potrebbe alterare l'oggetto. Ma che cos'è, gli si potrebbe chiedere, questa presenza oggettiva, che non si riferisce ad alcun atto soggettivo? Se ne accorge o no il soggetto? Le giuste esigenze di un realismo gnoseologico vengono qui esasperate fino al punto da staccare dal soggetto la vita del pensiero.

(80 bis) *Sul compito critico della filos.* ecc. in *Concetto e programma della filos. oggi*, p. 260.

tà. Ma tutto, nel Pastore, è affermato e non dimostrato; dunque si potrebbe dire che « dogmatica » è la « problematica » e non la metafisica. Senza dire che, malgrado il criticismo ad oltranza e la « logica sintetica », come logica della contraddizione o Ldp (per cui si passa dal « contraddittorio sintetico » al « non contraddittorio analitico », cioè ad una posizione incontraddittoria con l'ausilio della intuizione) la filosofia è ancora, per il P. come per il positivismo, « sintesi » del sapere scientifico.

Il Pastore ha anche cercato, con contributi storiografici e critici, di liberare il campo della storia e della critica filosofica da molti di quelli che chiama pregiudizi, in nome dell'autonomia della funzione teoretica e del relativismo logico. Il lavoro più maturo, in questo senso, è *L'acrisia di Kant*. Nel Criticismo, secondo il P., rimangono molti residui di assolutismo, in contrasto con la sua esigenza relativistica. « Scoprire, denunciare, annullare questo assolutismo residuo » è il compito che l'A. si propone. I motivi « acritici » fondamentali sono i seguenti: *a*) la supremazia della ragion pratica sulla ragione teoretica, fondata sull'*errore* dell'impotenza di quest'ultima: i due campi sono diversi, osserva il Pastore, e come non può chiamarsi impotente la ragione pratica se non risponde al compito teoretico, così non possiamo richiedere che l'essere del conoscere sia lo stesso essere del volere; *b*) opposizione tra mondo fenomenico e mondo noumenico; *c*) la soggettività delle forme formatrici. Invece, la vera originalità di Kant è la critica teoretica intesa come gnoseologia. Questa dev'essere svestita dal formalismo, dal peso della cosa in sè, dal primato della ragion pratica, dai teologismi della *Critica del giudizio*. Resta a vedere se il Criticismo, spogliato dei motivi cosidetti « acritici », sia ancora riconoscibile come criticismo kantiano (81).

---

(81) Ricordiamo che, oltre all'attività guidata dalla « disciplina teoretica », c'è anche un'altra attività del Pastore non meno importante, guidata « dal sogno e dall'ispirazione » e cioè i contributi alla vita artistica e letteraria, morale e religiosa, raccolti, i più notevoli, nel volume *Scritti di varia filosofia*. Il Pastore riconosce nello studio *Sul « no soher » di S. Giovanni della Croce* (1935) che

Più vicino alle esigenze della « filosofia scientifica » è il matematico FEDERICO ENRIQUES, la cui attività, sia come scienziato che come studioso di problemi filosofici, rispecchia il bisogno (suo come della maggior parte degli studiosi nostri e stranieri) di un rinnovamento sostanziale della scienza, cioè della logica intesa in senso largo (82), con lo scopo di determinare il posto che occupa ogni singola scienza. Dell'intesa reciproca tra filosofia e scienza, in modo che l'una non resti estranea al progresso dell'altra, si avvantaggia la realizzazione progressiva della scienza e della filosofia, che così risolvono problemi prima ritenuti insolubili. È necessario a tale scopo che scienza e filosofia si liberino del « gravame » della metafisica, dalla preoccupazione dell'inconoscibile, che acquistino consapevolezza del proprio metodo. Lo scienziato, a contatto con la filosofia, si eleva dalla sua tendenza analitica alla tendenza sintetica, dalla considerazione d'un aspetto della realtà alla considerazione del Tutto: vince l'insoddisfazione del particolare.

Questi i caratteri generali di quello che l'Enriques chiama « positivismo critico ».

L'Enriques delineò il suo punto di vista nei *Problemi della scienza* (1906), sotto l'influsso di dottrine pragmatistiche, molto vicine a quelle del Vailati. Spinto dal-

---

« c'è un mondo formidabile che è al di là d'ogni prova tanto che per vivere la sua realtà bisogna morire alla conoscenza ». In un altro (*La notte oscura del corpo*, 1936) si legge: « Se le confessioni di un logico possono interessare, il lettore vedrà che la logica ha sempre al suo fianco due alleate: la tristezza e il mistero. Se l'anima potesse farne a meno, certo lo studio sarebbe più comodo per noi. Ma sarebbe chieder troppo alla nostra natura: perchè il raggio del sapere è molto corto e s'accorcia misurandolo ». Recentemente il P. ha dedicato numerosi ed interessanti articoli al pensiero contemporaneo. Notevoli quelli contro alcune forme esasperate ed inconcludenti di esistenzialismo.

(82) La soluzione del problema della logica è possibile: *a*) indicando i mezzi con l'aiuto dei quali ci è dato conferire un valore oggettivo ai nostri sistemi di concetti, in modo che le deduzioni logiche possano essere verificate dall'esperienza (problema metodologico); *b*) fissando quali ipotesi bisogna ammettere circa la realtà e le sue relazioni con il pensiero per spiegare l'accordo effettivo esistente tra la logica e l'esperienza (problema critico).

l'esigenza di una veduta generale del sapere, di un concetto integrale della realtà, il nostro combatte l'agnosticismo e gli contrappone il « riconoscimento del progresso » (83). D'altra parte, volendo restare legato alla positività del sapere, « per cui il giudizio conoscitivo deve affermare o negare, in ultima analisi, dei fatti particolari o generali » (84), mette in guardia contro i rischi metafisici, che rendono vuote di senso le parole, una volta che queste cessano di rappresentare le cose. Dopo di che, egli delinea la sua teoria della conoscenza, di cui il principio fondamentale è il seguente: « L'elemento subbiettivo e l'obbiettivo non sono due termini irriducibili della conoscenza, ma piuttosto due aspetti di questa, risultanti dal confronto di essa con altre conoscenze di una medesima persona o di persone diverse in rapporto ad una cosa o a cose differenti. Riscontriamo l'elemento obbiettivo ove c'è un *accordo di previsioni*, comunque queste siano ottenute (da una sola persona o da più persone) in modi diversi. Riscontriamo nella pluralità di questi *modi possibili* l'elemento *subbiettivo*. Ma comunque, coll'allargarsi della conoscenza, i due elementi suddetti riescono sempre *più distinti*, distinti assolutamente non saranno *mai*. Imperocchè i concetti dell'obbiettivo e del subbiettivo risulteranno, in ogni momento, per astrazione, da un confronto di conoscenze, che resteranno sempre suscettibili di estensione. Per conseguenza, nell' aspetto subbiettivo delle conoscenze, sarà sempre contenuto qualche elemento obbiettivo, e così nell'aspetto obbiettivo qualche elemento subbiettivo » (85). La scienza, dunque, non può raggiungere mai l'obbiettivo assoluto: essa avanza progressivamente, approssimandosi sempre più all'oggetto.

In base a questo principio, la *realtà* è un complesso di sensazioni, che susseguono a certe condizioni volontariamente disposte, che sono oggetto di altre sensazioni. La realtà, dunque, suppone un *rapporto associativo* tra sensazioni, in cui va posto il criterio della verità. La

(83) *Problemi*, p. 8.
(84) *Idem*, p. 17.
(85) *Idem*, p. 37.

« definizione positiva del reale » consiste nella « rispondenza delle sensazioni all'attesa voluta » (86). Le scienze, come la filosofia e anche la religione (87), contribuiscono progressivamente ad una conoscenza sempre più obbiettiva e più comprensiva.

Come si vede, l'Enriques non va oltre una forma di empirismo a sfondo pragmatistico. Egli dà all'oggettività della conoscenza un'origine psicologica, che non può affatto costituire una gnoseologia filosofica, e secondo la quale, come è stato detto argutamente, il criterio della verità si determina « a maggioranza » (88). I concetti stessi di sensazione e di coerenza delle sensazioni restano poco chiariti. Tuttavia, come qualche volta capita, l'errore può essere fecondo di bene. È il caso dell'Enriques, il quale, convinto che la verità si realizza attraverso l'umano progresso, ha concentrato la sua migliore attività (oltre ai lavori di geometria) nella storia delle scienze. Come è noto aveva iniziato, in collaborazione con M. Di Santillana, la monumentale *Storia del pensiero scientifico* (89).

---

(86) Oppure: « La nostra credenza a qualcosa di reale, suppone un insieme di sensazioni che invariabilmente susseguano a certe condizioni volontariamente disposte » (*Idem*, p. 85).

(87) « ...il conflitto scientifico-religioso si compone nel riconoscimento di un'attività costruttiva del pensiero, che riesce bensì a figurare diversi ed opposti disegni della realtà, ma tuttavia si discopre unica nella radice, e manifesta in tal guisa l'identità fondamentale dello spirito umano » (*Scienza e ragionamento*, p. 292).

(88) F. De Sarlo, *Problemi della scienza*, « La Cult. filos. » n. 3, 1907, p. 58.

(89) Dal 1900 in poi la filosofia della scienza in Italia è stata coltivata da altri matematici e soprattutto dai fisici, dei quali, per i limiti segnati al nostro lavoro, non possiamo discorrere. Tra gli studiosi di filosofia, merita, però, menzione Enrico De Michelis molto vicino alla posizione dell'Enriques. Il De Michelis (m. nel 1938 a Torino, libero docente di Etnografia, ispettore e poi preside nei Licei), muovendo dalla posizione positivistica che la realtà è la natura, che « storico » è l'individuale, l'esistente (umano o naturale) e che la « tendenza costante di tutte le ricerche storiche così sul mondo fisico come sull'umano, nel loro evolversi a forme scientifiche, è di ordinare e collegare i fatti secondo criteri di pura continuità causale » (*Il problema delle scienze storiche*,

6. *Il « realismo puro » di C. Ranzoli.* — Tra gli scolari dell'Ardigò, oltre al Tarozzi, nessun'altro ha perseguito con tanta tenacia la revisione critica del positivismo come CESARE RANZOLI (90). Egli trasforma il positivismo in una sua forma di realismo, fatto vigile da un senso crtico del problema della conoscenza e fortemente influenzato dall'idealismo. Il libro, nel quale gli altri restano assorbiti e che dà la sintesi della speculazione del Ranzoli (quantunque rimasto incompiuto per l'immatura morte dell'A.) è *Il realismo puro.*

Il compito perseguito dal Ranzoli in tutta la sua vita

---

p. 329), esamina, con preparazione ed acume, il problema del significato logico-gnoseologico della storia. Il problema da risolvere è quello « della possibilità d'avere una cognizione scientifica dell'individuale, o per meglio dire, che l'individuale rientri nell'ambito della conoscenza scientifica ». Il problema è risolto nel senso che la « conoscenza dell'universale e quella dell'individuale non sono due forme di conoscenza contrapposte l'una all'altra, ma rispondono a due distinte esigenze del pensiero, che debbono essere entrambe adempiute, affinchè il pensiero si trovi in possesso di un conoscere, che soddisfaccia nel tempo stesso alla condizione della obbiettività e a quella di avere per corrispettivo le cose nella loro esistenzialità effettiva » (*Idem*, p. 385). Occupandosi più particolarmente della scienza (*Scienza e filosofia della scienza*) e della storia di essa, il D. M. colloca la scienza tra le attività dello spirito. La scienza è relativa, ma la sua relatività va intesa come succedersi di approssimazioni, di apprendimenti sempre più compiuti intorno alle cose e ai fatti. La genesi della scienza non è data dal fattore utilitario, ma dalla esigenza di una unità organica del reale; l'esigenza fondamentale della scienza è pertanto filosofica.

Alla fisica matematica — in polemica con le correnti antirazionalistiche e anti-scientifiche contemporanee — ha dedicato la sua attività ANTONIO MAYMONE, prof. nei Licei. Per il M. la filosofia è metodologia della conoscenza e la scienza è conoscenza di valore universale. Egli ha fatto oggetto di studio, in special modo, il concetto di forza, che considera come una delle condeterminazioni del concetto di movimento. Giustifica la dinamica scientifica, secondo la quale la forza non è nè causa, nè sostanza (in senso metafisico e fisico), nè pura funzione matematica, ma è relazione concettuale, « sintesi cronotattica » (i successivi come distinti e insieme unificati).

(90) Nacque a Mantova il 13 aprile 1876. Prof. di filosofia teoretica nell'Università di Genova. Morì nel 1926 ancora giovane e ricco di promesse.

di studioso è stato quello d'inverare il soggettivismo idealistico e l'oggettivismo realistico in una nuova veduta che riconosce i diritti dell'uno e dell'altro. Entrambe le dottrine, per il Ranzoli, hanno un fondo di vero che deve accettarsi: il realismo ha ragione di dire che non si può fare a meno dell'oggetto, perchè conoscere, per il soggetto, è conoscere qualcosa che ha leggi e caratteri propri irriducibili al soggetto; l'idealismo ha ragione che non si può uscire fuori del soggetto o del pensiero, e che l'oggetto è solo reale nel soggetto pensante, in quanto non sono le idee che si originano dalle cose, ma le cose che derivano dalle idee. Queste due dottrine hanno però un torto: la prima di ammettere un oggetto in sè, reale indipendentemente dal soggetto e di sostanzializzare l'uno e l'altro; la seconda di sacrificare l'oggetto e per conseguenza anche il soggetto. Entrambe, pertanto, rendono insolubile il problema gnoseologico, di cui il Ranzoli propone una sua soluzione (91).

Lo spazio e il tempo sono le due forme dell'esperienza che non esistono oggettivamente, nè si possono ridurre a forme a priori della sensibilità (92). L'esperienza « attesta che noi non cogliamo mai, in nessuna parte, l'estensione pura, lo spazio a sè, ma sempre e dovunque una molteplicità di corpi, o di elementi, che, per essere divisi gli uni dagli altri, e però irriducibili gli uni agli altri, non possono fondersi nella nostra mente gli uni con gli altri, non possono contrarsi in un punto unico, ma debbono di necessità collocarsi gli uni fuori degli altri, gli uni estranei agli altri ». Lo spazio, dunque, « non è altro che questo: la dilatazione che acquistano le qualità, dal cui sistema più o meno unitario e permanente risultano i corpi, e dal cui sistema totale risulta il mondo esterno, dilatazione dovuta all'assoluta irriducibilità medesima, ma ordinata tuttavia in serie continua, anzichè eterogenea, per il necessario richiamarsi delle qualità, ciascuna delle quali non si pone se non per

(91) Il R. sottopone a critica serrata sia l'idealismo (pp. 20-45) come il realismo (pp. 175-237) e dimostra a quali assurdi, secondo lui, l'uno e l'altro vanno incontro.

(92) *Il Realismo puro*, pp. 68-70.

quelle che esclude ». Il mondo esterno non è esteso nello spazio e l'*estensione* « si risolve nella *distensione* o dilatazione degli stessi elementi del mondo », ciascuno diviso da tutti gli altri, e « ciascuno dei quali è quello che è in virtù del suo diverso, che esso, dunque, richiama e respinge nel medesimo tempo » (93). Così pure le cose sono esteriori a me, perchè irriducibili a me stesso, ma questa loro esteriorità « non sussiste se non per la loro interiorità in me, ossia per il loro rivelarsi come mia conoscenza; cosicchè esteriorità ed interiorità vengono ad essere i due momenti indissolubili di ogni atto non ingannevole di conoscenza, che è sempre atto con che l'oggetto viene ad un tempo incluso in me ed escluso da me, riconosciuto e disconosciuto, accettato e respinto, sentito come il *mio* possesso di un oggetto *altro* da me » (94). La determinazione primogenita dello spazio è, pertanto, la relazione d'interiorità-esteriorità, il carattere oggettivo-soggettivo. La corpulenza, la solidità dei corpi sono illusione, un'illusione ripugnante ai corpi stessi. Lo stesso discorso vale per il tempo, successione di eventi, l'uno irreducibile all'altro, tutti esteriori-interiori al soggetto. Conoscere un oggetto significa dunque « distenderlo non solo spazialmente, ma anche temporalmente; vale a dire collocarlo nella durata, quale serie di momenti di una successione » (95). Ciascuno di questi ha un *colorito di presenza*, che acquista per essere un'attività del soggetto e « contiene in sè un evanescente *non più* e un insorgente *non ancora* » (96).

La pretesa materia si riduce alle qualità dilatantesi nello spazio e nel tempo. Pertanto, conoscere le qualità d'un oggetto è conoscere tutto l'oggetto, in quanto non c'è una sostanza in sè, un *substratum* delle qualità (97), che sono reali in quanto conosciute e conosciute in quan-

---

(93) *Idem*, pp. 71-73.
(94) *Idem*, p. 74.
(95) *Idem*, p. 101.
(96) *Idem*, p. 195.
(97) Così « la pretesa incompatibilità tra la materia e lo spirito si risolve tutta nella irriducibilità o ripugnanza degli elemen-

to reali: « il calore non può essere in me se non è nel fuoco, ma non può essere nel fuoco se non è in me » (98). L'oggetto è oggetto in quanto è altro da sè; ed il soggetto, lo spirito, è coscienza di sè in quanto è coscienza di altro da sè.

L'origine della conoscenza è l'esperienza sensibile, perchè nella sensazione la realtà si palesa immediatamente a se stessa. Noi sentiamo con tutto il nostro spirito, perchè « in ogni atto di sensibilità gravita tutto il nostro io » (99). Ma la sensazione dev'essere illuminata dalla categoria. Le limitazioni e gli errori dei sensi sono inesistenti: i sensi devono essere limitati per il fatto stesso che sono sensi e volerli illimitati è annullarli (100).

In conclusione, per il Ranzoli, il problema gnoseologico trova la sua soluzione nella concezione del mondo esterno come un insieme di elementi differenti, irriducibili l'uno all'altro, eterogenei ed estranei allo spirito. Ma questi, nello stesso tempo che son tali, sono interiori allo spirito stesso, in un rapporto di correlatività di un di fuori che è tale per un di dentro e di un di dentro che è tale per un di fuori. Immanenza - soggettività - interiorità da un lato e trascendenza - oggettività - esteriorità dall'altro si escludono, ma perchè si escludono si richiamano e viceversa.

Certamente suggestiva questa teoria del Ranzoli, che resta come uno dei più audaci tentativi di unificazione delle opposte esigenze dell'idealismo e del realismo, ma solo un tentativo, che ad ogni passo rischia di perdere l'equilibrio e di non reggersi più. Infatti, il Ranzoli finisce in una forma di idealismo quando dice che « la real-

---

ti del reale a fondersi tra di loro, cioè ad annullarsi; e poichè l'irreducibilità non può essere tale se non in quanto riconosciuta, implica la compresenza degli elementi stessi nell'atto ond'è riconosciuta » (*Idem*, p. 183).

(98) *Idem*, p. 174.

(99) *Idem*, p. 242.

(100) Così, per il R., anche le pretese illusioni non sono affatto illusioni, ma modi di rivelarsi della realtà molteplice e modi veri, al pari delle sensazioni. (*Idem*, p. 300). Le pretese limitazioni ed imperfezioni dei sensi sono un residuo del realismo ingenuo, che concepisce l'oggetto come reale in sè.

tà della cosa consiste nel suo essere conosciuta » (101); nel ritrarsi indietro, afferma che la cosa esiste fuori della coscienza, ma aggiunge che come tale non è reale.

La paradossalità della teoria si fa più manifesta quando si tratta del rapporto non di soggetto - oggetto, ma di soggetto - soggetto. Siccome per l'A. (e questo è il perno di tutta la sua teoria) una cosa si conosce ed è reale per il suo contrario (l'oggetto in quanto è contrario al soggetto e viceversa), il soggetto non può conoscere il soggetto che gli è identico. Se vi fosse conoscenza immediata di un altro soggetto si avrebbe soggetto - soggetto, cioè zero (102). Tra i soggetti non c'è dunque comunicabilità, nè conoscenza immediata: il soggetto dovrebbe esser posto come oggetto e dunque negato come soggetto. Solipsismo disperato che il Ranzoli stesso confessa e che, tra l'altro, compromette irreparabilmente la moralità.

7. *Il « realismo assoluto » di E. Troilo.* — Mentre nel Ranzoli, come pure nel Tarozzi e negli altri neopositivisti, sono vivi il contatto e la comprensione delle esigenze idealistiche della filosofia contemporanea, invece nei tentativi teoretici, finora apparsi, di Erminio Troilo (103) il positivismo originario dell'A. si trova trasformato in una forma di realismo, che resta estraneo a quelle esigenze e ne tien conto per combatterle dall'esterno.

Il Troilo, con il positivismo, muove dal fatto della esperienza, ma passa ad una concezione metafisica, che trae ispirazione dal panteismo del Bruno e dello Spinoza e che si presenta come interpretazione assoluta del fatto dell'esperienza. Egli chiama « assoluto » il suo realismo per distinguerlo da altre forme più o meno inadeguate di realismo; « e perchè, nella sostanza e nello spirito, esso è... Filosofia dell'Assoluto, di ciò che è e vale assolutamente: ossia, l'Essere, che è per sè, di sua propria

(101) *Idem*, p. 133.
(102) *Idem*, p. 335.
(103) È nato a Perano (Chieti) l'8 luglio 1874. Professore dapprima nell'Università di Palermo, insegna dal 1922 filosofia teoretica nell'Università di Padova.

ragione, e non dipende da null'altro che da sè; il Pensiero, forma dello spirito, che abbraccia senza resto nella sua funzione conoscitiva; lo Spirito, in generale, che nell'Essere apre il mondo del Dover-essere » (104).

Il realismo del Troilo si prefigge due scopi: superare il dualismo ed essere immanentistico. Il suo però non vuole essere un immanentismo gnoseologico, ma ontologico, cioè affermante che il Pensiero è incluso nell'Essere. Tuttavia tale immanentismo è anche trascendentistico, in quanto, proprio col rifiutare la riduzione idealistica del reale al pensiero, afferma che vi è qualcosa al di là del pensiero. Il Troilo così critica sia l'immanentismo idealistico, contro il quale fa valere le ragioni della trascendenza; e sia il dualismo metafisico contro il quale sostiene le ragioni dell'Unità assoluta del Reale.

La Categoria vera, il Principio primo, il Cominciamento assoluto, cioè l'Essere uno, infinito, eterno, che è assolutamente (non ha bisogno nemmeno del Pensiero) è il punto di partenza di tale realismo. L'Essere assoluto è il presupposto di tutto, « di tutto quello che è, e perciò anche di ciò che è nella forma dei nostri pensieri particolari » (105). L'Essere non è statico, ma dinamico: è potenza d'infinite manifestazioni, processo infinito di realizzazioni.

Punto d'arrivo è lo Spirito, il Pensiero, che è anche esso assoluto. Come l'Essere non è fuori degli esseri ed è unità e principio di questi, così lo Spirito non è fuori degli spiriti ed è unità e principio loro. « L'Essere come Essere, dunque, al principio, eterno Principio: l'Essere come Spirito, Coscienza, Pensiero all'ultimo » (106). Tra questi due punti c'è posto per tutte le relazioni, i relativi, i finiti, i particolari.

Solo il trascendente è pensabile; non c'è immanenza, ma trascendenza. Il trascendente del Realismo assoluto è l'Essere, « che è Cominciamento assoluto, e l'assoluto tutto dal quale sgorga, nel quale ricade tutto ciò che è e

---

(104) *Realismo assoluto*, « Arch. di filos. », f. III, 1941, p. 67.
(105) *Idem*, p. 68.
(106) *Idem*, p. 69.

può essere; oltre cui non c'è Essere, perchè tutto assolutamente è in esso, in atto o in potenza, come finito e come infinito, come particolare e come assoluto » (107). L'Essere è l'Indeterminato, capace di tutte le determinazioni. Lo diciamo trascendente rispetto ad ogni sua determinazione, a quella determinazione che siamo noi, perchè lo riconosciamo altro da noi e non esauribile nel nostro pensiero. In sè medesimo non è nemmeno trascendente: è semplicemente. « E s'immanentizza ontologicamente in ogni sua determinazione; ossia si realizza, infinito in ogni finito, eterno in ogni temporaneo, assoluto in ogni relativo, universale in ogni particolare. E s'immanentizza ontologicamente nel soggetto; cioè diviene suo oggetto, sentito, pensato, voluto: entra nella luce » (108).

Così, oltre all'Essere, Primo assoluto, vanno logicamente distinte le categorie dell'Essere, pur esse assolute, non senza esaurire, ciascuna, la totalità del Reale. Tali categorie sono: l'essere dell'Essere o Reale, il Pensiero che lo pensa o Coscienza del Reale. C'è relazione necessaria tra queste due forme dell'Essere. Questa relazione è una terza categoria, in quanto essa crea deontologicamente ed axiologicamente i valori. È questo l'aspetto axiologico dell'Essere o Essere ideale o dover-Essere, che, con l'aspetto ontologico e quello logico, formano le tre dimensioni assolute del Reale assoluto (108 bis).

---

(107) *Idem*, p. 77.
(108 *Idem*, p. 78.

(108 bis) Nell' ambito del positivismo si muovono ancora altri studiosi, tra i quali ricordiamo Luigi Botti, nato a Cremona nel 1879, assistente di psicologia sperimentale col Kiesow e lib. doc. di Filos. teoretica nell'Università di Torino. Sentì l'influsso del Wundt, del quale si appropriò il metodo positivo della ricerca, che applicò sia all'indagine psicologica, sia al problema della conoscenza. Il Botti si distacca dal Wundt circa il problema dell'anima e preferisce insistere sul criterio quantitativo applicato alla determinazione pura astratta del mondo. Il problema centrale, per conseguenza, diventa per lui quello dei limiti: la doppia idea finito-infinito e, nel secondo termine, quello dei aspetti della totalità infinita e dell'infinito totale. Il B. trovò l'unica possibile conciliazione nella concezione assoluta tanto del finito che dell'infinito, che gli permise di ammettere per entrambi un « ultimo », come dimostrano gli scritti intorno all'infinito, all'io metafisico, ecc.

8. *Le ricerche morali di L. Limentani.* — All'indagine storico-critica intorno ai problemi dell'etica ha de-

---

In essi il primo unico ultimo può ridursi all'*uno*. Ciò ha portato l'A. ad un principio logico conoscitivo di autocontraddizione: l'assolutezza dell'uno esclude assolutamente il suo prolungarsi, eguagliandolo allo zero ed eguagliando questo all'uno come necessità di definirsi. Ne consegue la imprecisabilità dell'uno e dell'altro, per essere ciascuno sè e altro. È un interferire così intrinseco che la contraddizione non lascia separati i due termini, ma li compenetra divenendo autocontraddizione. Il B. completa queste conclusioni da un punto di vista metafisico nel lavoro *L'essere del non essere*.

Fedele al positivismo scientifico, ha dedicato molto della sua attività alla psicologia Ettore Galli, (nato a Canda, prov. di Rovigo, nel 1873, lib. doc. di filos. teor. nell'Università di Bologna), che ha anche considerato da un punto di vista psicologico i vari problemi della filosofia, studiati singolarmente (gnoseologico, estetico, ecc.) nel loro manifestarsi, nel loro svilupparsi, nelle loro leggi. — Interessi simili si trovano nei lavori gnoseologici e psicologici di Achille Marucci, (nato a Benevento nel 1877, prof. nei Licei), mentre ad una forma di panteismo naturalistico arriva Antonio Zucca (nato a Villambana, prov. di Cagliari, il 21 ottobre 1870) nel grosso libro *I rapporti tra l'individuo e l'universo*, cioè rapporti tra l'essere contingente e imperfetto e l'essere universale, necessario, inteso come armonia da realizzare, ma già virtualmente reale come avente le sue radici nel mondo dei fatti. Lo scopo dell'individuo è l'armonia con l'universo. L'unità della Natura è unità delle forme psichiche, organismo vivente universale, che ha il suo culmine nella coscienza evoluta. Il destino della coscienza individuale è la sua integrazione nella perennità del Tutto (immortalità cosmica). L'individuo come fine a se stesso è vanità: egli è immortale nella coscienza assoluta. Così, attraverso le traccie di pensatori antichi e del Rinascimento, con lo Z., il positivismo « infinitista » tenta di rinnovare la vecchia definizione della filosofia come scienza delle cose divine.

Su un terreno diverso si muove Enzo Lolli nel volume *Il mondo come induzione neurica*, dove l'A. parte da un presupposto: « la vita è un fenomeno d'induzione » e « il segreto della vita è la pulsazione, il ritmo, il battito ». Alla base di essa vi è un movimento discontinuo, che varia periodicamente da zero a un massimo. A questo ritmo pulsante « corrisponde la vita, cioè l'induzione dal campo circostante che cessa non appena cessa la pulsazione, che riprende non appena la pulsazione riprende, purchè la struttura dell'indotto non sia nel frattempo degradata ». Nell'identificazione della vita con l'induzione consiste il *principio d'induzione*, quello che dà la « chiave » del modo di manifestarsi della vita dalle forme inferiori alle superiori (pp. 17-18). Di questi prin-

dicato tutta la sua attività LUDOVICO LIMENTANI (109), tra i positivisti del nostro secolo uno dei pochi che abbia cercato di rinnovare la morale della scuola. In una delle sue prime opere, *La previsione dei fatti sociali* (1901), sotto la ispirazione della dottrina del Comte, considera la maggiore o minore previsione o certezza delle previsioni di ogni singola scienza come la misura del suo stato di perfezione. Il Limentani distingue le previsioni che affermano senz'altro che un fatto avverrà o non avverrà, e le previsioni « condizionali ». Non basta che ci sia la conoscenza di leggi necessarie perchè le previsioni siano sicure, in quanto tali leggi non dicono nulla sulla maggiore o minore probabilità che si avveri il fatto antecedente, che rende possibile la certezza della previsione di un altro. Da ciò consegue che, anche quando mancano in una scienza o in una parte di essa delle previsioni sicure, ciò non significa che vi sia assenza di leggi.

Circa i fatti sociali, il Limentani osserva che le previsioni che riguardano il verificarsi di un dato avvenimento costituiscono, a loro volta, un nuovo fattore, di cui bisogna tener conto nel rispondere alla domanda se quel dato avvenimento si verificherà o no. Questo si vuole significare quando si dice che certi uomini, con le loro decisioni volontarie, possono influire sul corso della storia. Pertanto, l'efficacia della volontà umana non solo è compatibile con la più rigorosa connessione cau-

---

cipii il L. fa larga applicazione e con essi spiega il sorgere della vita (p. 73), della coscienza (p. 87), ecc. Ma che cosa è la vita nel suo complesso? « In base al principio d'induzione la vita non è dunque che una manifestazione di energie, assolutamente inconoscibile nella sua essenza e nella sua sorgente... » (p. 59). Siamo al solito *quid* che sfugge a qualunque induzione neurica, che non si spiega con nessuna struttura d'indotto. — Ricordiamo anche GIACOMO DONATI (nato a Savignano sul Rubicone nel 1888, lib. doc. di filos. teor. nell'Università di Padova), la cui posizione oscilla tra un realismo ingenuo e un realismo addomesticato da alcune forme di relativismo.

(109) Nato a Ferrara il 18 ag. 1884. Scolaro del Marchesini, è stato prof. di Filosofia morale nell'Università di Firenze. È morto nell'agosto del 1940.

sale tra i fatti sociali, ma anzi è uno degli aspetti del rapporto di causalità (110).

In lavori successivi il Limentani ha insistito sulla « forma » dell'indagine etica (*I presupposti formali dell'indagine etica*) (111), la quale consiste nella formula: « agisci secondo la tua coscienza ». Egli sostiene che la moralità è un ordine di fatti che ha caratteri propri, in quanto vi sono stati e processi psicologici che si distinguono dagli altri « per il sentimento di obbligatorietà », nel quale risiede il bene morale. È moralmente buona la condotta che si svolge in armonia con la coscienza del dovere; immorale quella che le contrasta. Gli atti per se stessi non sono nè buoni nè cattivi, ma sono tali rispetto al sentimento di obbligatorietà. Alla morale importa soltanto la forma. Così, con il Limentani, siamo lontani dal primitivo positivismo e dentro un formalismo etico, che è poi assoluto soggettivismo, in quanto è negato un ordine oggettivo a cui deve uniformarsi la coscienza (112).

---

(110) Il L. così trova modo (e, come sappiamo, è questo uno dei problemi caratteristici dei rinnovatori del positivismo) di giustificare l'azione volontaria anche dentro il determinismo. Importante anche quanto l'A. dice circa l'impiego delle utopie come mezzo di ricerca, delle connessioni e delle dipendenze tra i vari caratteri e le manifestazioni della vita sociale.

(111) Quest'opera si raccomanda anche per la vasta e sicura erudizione e per la serenità della discussione.

(112) Oltre al L., altri studiosi positivisti o provenienti dal positivismo si sono occupati dei problemi morali e sociali. Tralasciando quest'ultimi, circa i primi, i risultati sono di scarsa importanza. Temperamento tra il filosofico e il letterario è stato ZINO ZINI (nato a Firenze il 15 dicembre 1868, prof. di filos. nei Licei, libero docente e incaricato di Filosofia morale nell'Univ. di Torino, morto a Pollone l'11 ag. 1937), positivista per educazione, ma distante dal positivismo per atteggiamento spirituale. S'interessò dapprima del problema sociale (problema della proprietà e della giustizia) e fece sue alcune tesi del socialismo. Nell'opera *La morale al bivio* critica l'ideale ascetico cristiano e la morale del pentimento e ripone la soluzione del contrasto tra essere e dover essere, reale ed ideale, in una morale umana fondata sui concetti di dovere e di volontà. Il problema teoretico dello spazio e del tempo è trattato nell'altra opera *La doppia maschera dell'universo*. Il dramma umano imperniato sul dissidio morale ha finito per assu-

9. *I filosofi del diritto* (113). — Più di ogni altra corrente di pensiero, il positivismo si è mantenuto aderente ai problemi concreti della vita sociale e politica (come del resto anche il pragmatismo, l'idealismo trascendentale, ecc.) e perciò la filosofia del diritto ha trovato nel positivismo non pochi e valenti cultori. Il maggiore di essi nel nostro secolo è VINCENZO MICELI, il quale tenne sempre fermo il principio di non introdurre criteri filosofici nel campo giuridico. Per il Miceli, il diritto è fenomeno ed altro è il movente speculativo, altro quello scientifico-descrittivo; altra cosa la scienza, altra la filosofia del diritto: c'è la scienza, non la filosofia del diritto. Il Miceli è d'accordo con l'idealismo neo-hegeliano che il diritto è astrattezza, ma intende la cosa in maniera del tutto diversa da quello. Per lui, il momento della concretezza è nell'attività etica, alla quale bisogna rivolgersi per le esigenze speculative, che sorgessero nel dominio giuridico.

Quasi fuori del positivismo può considerarsi BENVENUTO DONATI, più che altro noto per pregevoli studi storici sul Settecento e specie sul Vico e sul Muratori. Infatti, dal Vico il Donati ricava la sua definizione del diritto come scienza o conoscenza del *certo* giuridico, da di-

---

mere nello Z. la forma letteraria del racconto o del dialogo. Egli oscilla sempre tra un sano relativismo e uno scetticismo distruttore.

Resta positivista LELLO VIVANTE, il quale considera (*Principii di etica*) l'atto come particolare e ammette un'infinita potenza da cui l'atto deriva. Malgrado ciò lo porti verso la trascendenza dell'atto, l'A. è contro la trascendenza e vuol raggiungere l'universale partendo dal presupposto che il particolare è reale. — Un positivismo più grossolano troviamo in CARLO CETTI, il quale considera la condotta conforme alle leggi e alla morale (cioè al principio utilitario del Bentham) come la più favorevole alla conservazione della vita individuale e sociale. La morale è ridotta ad « igiene » spirituale e fisiologica. — Ad un positivismo arretrato si ferma pure MARIO GOVI, lib. doc. di filosofia morale nell'Università di Pisa.

(113) Dei filosofi del diritto, qui come in seguito, diamo un breve cenno delle figure più rappresentative. Abbiamo tenuto presente il vol. di G. PERTICONE, *Teoria del diritto e dello Stato*.

stinguere dalla filosofia che è conoscenza del *vero* (114). Circa i rapporti tra il diritto e lo Stato, secondo il Donati, lo Stato è presente nella vita giuridica per l'essenza stessa del diritto che è *limite*. Da qui la necessità di una relazione dei soggetti con un organo superiore, lo Stato, dove la società diviene capace di volere, di agire e dove essa trova il mezzo più idoneo per la soddisfazione delle sue necessità. Il diritto, come disciplina di rapporti umani, è una necessità sociale. In questo senso il diritto è una norma pratica che guida l'azione. Malgrado la morale e il diritto vadano ricondotti al principio assoluto della coscienza del dovere, tuttavia sono autonomi. La finalità del diritto è politica: tutela della società civile; e pertanto il diritto è strumento immediato dell'azione dello Stato. In questo scopo risiede l'eticità del diritto, propria della « giuridicità », che si distingue dalla *legalità*, momento estrinseco dell'ordine giuridico (114 bis).

10. *Il fenomenismo di C. Guastella.* — Quando ancora il positivismo dominava la cultura italiana e i giovani neo-positivisti, già studiati, facevano i primi tenta-

---

(114) È noto come più di un nostro positivista si ricolleghi alla distinzione vichiana di *certo* e di *vero*.

(114 bis) Vogliamo qui ricordare l'ultima opera di un filosofo del diritto, la *Filosofia propedeutica* di ANTONIO FALCHI, ordin. nell'Università di Genova. Lo scritto si presenta come un'« Introduzione alle filosofie particolari ». La filosofia, dice giustamente l'A., non si risolve nelle scienze, in quanto ha problemi propri. Il primo, quello della conoscenza, non è risolto nè dal puro razionalismo nè dal puro intuizionismo, nè ancora dall'immanentismo idealistico. Filosofia ed esperienza sono congiunte: nell'« esperire », infatti, concorrono la sensibilità e l'intelletto; l'« esperire » è attività ordinatrice del reale, unità di soggetto e di oggetto. Il Falchi sembra vicino alla posizione kantiana, ma poi pare che se ne allontani. Il suo punto di vista gnoseologico è espresso meglio che altrove in queste parole: « Criticamente deve pensarsi che il reale in sè non abbia nessuno di quei caratteri, con cui appare alla nostra coscienza, ma solo l'attitudine a rivelarsi a noi attraverso a queste espressioni, che non sono attributi dell'essere, ma solo caratteri del fenomeno, ossia sua presentazione » (p. 91).

Dei problemi particolari egli considera esigenze « monastiche » la religione (il senso del numinoso), l'arte (espressione del sentimento), la scienza (bisogno di spiegazione). Attività « relazionali »

tivi di revisione della loro dottrina, un pensatore solitario, di forte ingegno speculativo e di salda preparazione filosofica, il siciliano COSMO GUASTELLA (115), rinnovava da noi il tradizionale empirismo inglese e dava forma sistematica al fenomenismo, atteggiamento di pensiero con ancora autonomo e tale da designare una di quelle correnti speculative già classiche.

Il pensiero del Guastella è certamente maturato nel clima positivista, ma sarebbe grave errore considerarlo come una derivazione e peggio ancora una correzione del positivismo (116). Il fatto particolare o fenomeno

---

tipiche invece sono la morale, la politica e il diritto. La morale è l'azione diretta ad altri, assolutamente disinteressata, pura abnegazione, secondo la legge dell'amore. Il Falchi finisce per ridurre l'azione morale alla spontaneità e all'impulso: nón è obbedienza ad un dovere, ad una norma. È questo uno dei punti più deboli della teoria in esame, anche perchè la posizione dell'A. non risulta criticamente fondata. Dall'esigenza morale si distingue quella politica, consistente nell'assorbimento dell'egoismo nell'interesse collettivo (p. 172). Lo Stato è definito come « entità politica, mai morale », sebbene sia un « grado del processo verso l'eticità » (p. 179). Il diritto è « volizione statuale », fuori della morale, ma non arbitraria, in quanto lo Stato è legato alla stessa volizione e il diritto è giustizia.

(115) COSMO GUASTELLA nacque a Misilmeri (Palermo) il 28 gennaio 1854. Si addottorò in legge a Palermo nel 1878 e vi rimase fino al 1888. Schivo del mondo, si ritirò nel suo paese, dove dal '98 al '900 fu direttore didattico. Nel '900 gli fu affidato l'insegnamento della filosofia nel Liceo Garibaldi e nel 1903 vinse la cattedra di filosofia teoretica nell'Università di Palermo, (tra i concorrenti era il Varisco), che tenne fino alla morte (11 settembre 1922). - Il G. è una nobile figura di studioso e di uomo, filosofo veramente *ex veritate*, schivo di ogni onore, lontano da quanto potesse distrarlo, dedito solo alla meditazione e alla scuola, dove ebbe pochi, ma affezionati e valorosi scolari (come il Sacheli e l'Albeggiani). Contemporaneamente al G. insegnavano allora a Palermo il Gentile e il Colozza. Il G. meriterebbe maggiore attenzione e studio sia da noi che all'estero e certo non inferiori a quelli che hanno avuto uomini più fortunati, ma non più valenti di lui.

(116) È davvero sorprendente come il GENTILE abbia potuto scrivere che il pensiero del G. è maturato nell'ambito del « positivismo materialistico ». A parte le critiche del G. al positivismo, è incomprensibile la qualifica di « materialista » ad un assertore dell'immaterialismo berkeleyano! (cfr. GENTILE, *Il tramonto della cultura siciliana*, pp. 153 e 176).

come assoluta realtà, di cui parla il Guastella, ha poco da vedere col fatto dei positivisti (compreso il nostro Ardigò), tenuto anche conto della data del primo lavoro guastelliano. Il positivismo, al quale il filosofo siciliano ricollega la sua elaborazione dell'empirismo tradizionale, è precisamente quello soggettivo o empiristico di S. Mill. Nel Guastella il problema dell'esperienza è decisamente posto come concezione critica dell'esperienza: empirismo attraverso Kant e oltre Kant, attraverso il neocriticismo di C. Renouvier e l'empirio-criticismo dell'Avenarius e del Mach (117). Il suo fenomenismo può chiamarsi « filosofia dell'esperienza assoluta », formulata con rigore logico e vigore dialettico, oltre che con adeguata conoscenza di pensatori e di problemi, e applicata con ferrea coerenza e convinzione ai più rudi e tormentosi problemi dello spirito. Esso rampolla dalla critica delle costruzioni metafisiche pre e post-kantiane, dalla critica dell'associazionismo e della metafisica del positivismo e, positivamente, esso vuole arrivare alla legittimazione critica dell'empirismo di tipo logico. Perciò in esso « non all'esperienza in quanto tale è riconosciuto in prima istanza un valore assoluto e per se stante, ma sì invece a quella — dirò nel linguaggio concettualista — che stia dentro i limiti della logicità che la sostiene o che è riducibile a un'esperienza immediatamente vis-

---

(117) Le differenze tra il Renouvier e gli empirio-criticisti da un lato e il G. dall'altro sono state esattamente rilevate da C. A. Sacheli (*Fenomenismo*, pp. 19-26). È « nella nozione di causa che si fa limpida la differenza profonda tra i due sistemi del Renouvier e del G. ». Il primo si origina e si svolge « sotto il fascino di un concetto precritico che assimila tutti i rapporti causativi a un tipo di quelli che ci sono familiari, laddove il fenomenismo italiano procede da un'analisi che denuncia in pari tratto nei due concetti di causa efficiente e di sostanza un'indebita estensione di esigenze puramente subiettive. Torniamo, così, all'aspetto gnoseologico di questa filosofia, che risulta una « critica » nel significato kantiano e, ancor più ampiamente del criticismo, una vera e compiuta teoria dell'errore. Essa segna la delimitazione precisa del valore epistematico del criterio dell'evidenza intrinseca » (*Idem*, pp. 20-21). Diverso è poi il valore che alle metafisiche danno il Mach e il G., come pure quest'ultimo non concorda con la veduta economica e biologica della scienza propria dell'empirio-criticismo.

suta come logica ». Da qui il suo presupposto « che i valori logici fondamentali e immediatamente vissuti vanno rispettati » (118). La realtà fenomenica è legata indissolubilmente al soggetto percepiente, anch'esso realtà fenomenica. Il reale, nella sua totalità, non è che sensazioni e possibilità di sensazioni. « La filosofia della esperienza, che nel suo aspetto gnoseologico si presenta come puro empirismo, si conclude, dal punto di vista ontologico, come fenomenismo » (119).

Il sistema guastelliano, nelle sue grandi linee, è già tutto nel suo primo *Saggio sulla Teoria della Conoscenza* (1898). Il Guastella penetra nel cuore del problema gnoseologico e dei problemi ad esso inerenti, come erano prospettati e dibattuti dalle più cospicue correnti filosofiche del suo tempo. È la realtà oggetto di conoscenza concettuale, di giudizi *a priori?* Sono possibili questi giudizi per conoscere? Esistono le idee astratte? Indicano esse l'universale o si riducono invece, analizzate, a complessi d'idee particolari? Per il Guastella, i reali sono i concreti, e le nostre affermazioni tutte hanno per oggetto i reali. L'astratto non può cogliere il concreto e pertanto i termini astratti non valgono per conoscere i reali. È valido il nominalismo e non il concettualismo.

Da questa posizione di radicale empirismo il Guastella muove alla critica del concetto, del giudizio e del ragionamento. Contro il concettualismo afferma che non ci sono pensieri consistenti in immagini astratte: pensare è formarsi delle rappresentazioni determinate e particolari. Il concettualismo impedisce di vedere, in maniera chiara, « quale sia l'operazione reale dello spirito »: lo spirito pensa solo « per rappresentazioni concrete e particolari » e « perciò il ragionamento non può essere che dal particolare al particolare » (120). Simil-

---

(118) C. A. Sacheli, *op. cit.*, pp. 16-18.

(119) C. A. Sacheli, *op. cit.*, p. 9. Per la formazione del pensiero del G. cfr. anche F. Albeggiani, *Il sistema filosofico di C. G.*, pp. 3-6.

(120) Ogni altra inferenza per il G. « è verbale e puramente apparente ». Non vi sono « rapporti logici necessari fra le idee.

mente il giudizio non può essere che affermazione o ragione dell'esistenza di fatti particolari. Dire che un fatto particolare esiste, significa affermare che esso fa parte o dell'aggregato io, o del mondo materiale, cioè coesiste con essi. Il criterio di realtà, dunque, risiede nel legame di un'esperienza particolare con le altre. Tali legami sono nel *tempo* e nello *spazio*, e perciò i giudizi che affermano l'esistenza delle cose e i loro rapporti obbiettivi, non possono essere che di successione, di simultaneità e di posizione reciproca. I nostri giudizi obbiettivi sono dunque di *sequenza*, di *coesistenza* e di *contiguità* (121). Avere scienza del mondo è conoscere l'ordine temporale e spaziale dei fenomeni, (122) cioè del Reale come serie di *sequenze* e di *coesistenze*. Tutti i giudizi sulla realtà o *giudizi di esistenza*, categorici o ipotetici, sono, in conseguenza, tutti *a posteriori* e *contingenti*. Da questi si distinguono i giudizi sulle somiglianze o *comparativi*, che sono *a priori* e *necessari*, in quanto per qualsiasi comparazione bastano le idee, senza l'esperienza delle cose reali (123). Ma questi giudizi non riguardano la conoscenza della realtà, tranne quelli delle matematiche. I giudizi esistenziali sono propri delle scienze naturali e storiche, quelli comparativi delle matematiche, che pure vertono sul reale. Data la sperimentalità dei giudizi particolari di esistenza, il ragionamento, per il Guastella come già per il Mill, non può essere che un procedimento dal particolare al particolare. Pertanto, « non vi ha

---

ma solo rapporti necessari fra la possibilità di applicare certe forme verbali e quella di applicarne certe altre, se si vuole essere coerenti nell'impiego di certi simboli ». Se si tien conto di tutto ciò, « diviene evidente che non si ha nessuna necessità logica che possa legare le idee distinte (se per necessità logica s'intende altra cosa che una inferenza fondata sulla esperienza e sull'analogia), e la necessità logica non può imporci altra cosa che di essere coerenti nell'uso delle parole, di non negare per una forma verbale quello stesso che per altre forme verbali abbiamo già affermato » (*Saggio sulla Teor. d. con.* cap. IV, p. 234).

(121) *Idem*, pp. 99; ALBEGGIANI, *op. cit.*, p. 17.

(122) Per il G., anche la sostanza e la causa non oltrepassano la successione e la contiguità.

(123) *Idem*, p. 161.

altro motivo di verità, altro motivo legittimo di affermazione su ciò che oltrepassa il dato, se non l'induzione, che è il ragionamento che consiste a generalizzare la nostra esperienza, cioè il più spesso ad estendere a uno qualunque dei casi congeneri un rapporto tra i fatti che abbiamo osservato costantemente nel passato » (124). Non c'è procedimento dal particolare al generale o dal generale al particolare, ma un procedimento per formare un segno (induzione) o per interpretarlo (deduzione). Tale procedimento induttivo, dal particolare dell'esperienza passata ad altri particolari, è comune sia alle scienze sperimentali che a quelle matematiche, dove però l'esperimento avviene tra idee (125). L'induzione non ha prova: la legittimità della ragione è un postulato indiscutibile e non c'è critica della ragione, in quanto qualunque critica presuppone precisamente la validità della ragione stessa.

In quanto abbiamo detto è implicita la critica guastelliana di qualunque forma di apriorismo: ogni giudizio esistenziale ha il suo fondamento nell'esperienza, cioè ogni giudizio di esistenza non può essere *a priori*. Il dato attuale puro si ottiene distinguendo la sensazione dalle « inferenze che l'accompagnano » (126). Ciò non vuol dire che esperienza obbiettiva significhi esperienza del tutto indipendente dal soggetto, perchè le sensazioni, indipendenti dal soggetto conoscente, dipendono dal soggetto senziente. Qualunque tentativo, compreso quello di Kant ed anche di alcuni empiristi, di cercare fuori dell'esperienza dei principii validi per la conoscenza, non può avere alcun risultato. L'oggetto determina il

---

(124) *Le ragioni del Fenomenismo*, vol. I, cap. IV, n. 1.

(125) Come sappiamo, i giudizi delle matematiche sono comparativi e perciò indipendenti da presupposti esistenziali; i loro dati sono però offerti dall'intuizione e quindi sono sperimentali. (Per la conoscenza matematica, cfr. specialmente il *Saggio sulla Teor. d. con.*, capp. V-VII). Non si confonda l'induzione del G. con l'associazione delle idee, propria dell'empirismo tradizionale ed anche del nuovo empirismo del Mill. Il G. distingue nettamente le associazioni psicologiche dalle sintesi logiche. Cfr. su questa distinzione ALBEGGIANI, *op. cit.*, p. 24.

(126) *Rag. d. Fen.*, vol. I, p. 119.

pensiero e non viceversa. L'apriorismo è radicalmente escluso, senza che perciò alla conoscenza siano imposti dei limiti. Il pensiero e la realtà si corrispondono e la conoscenza è assoluta: l'empirismo assoluto toglie ogni limite all'umana intelligenza.

Con questo rigoroso fenomenismo il Guastella ha evitato qualunque concessione alle esigenze metafisiche. D'altra parte, però, non poteva trascurare il fatto che lo spirito umano, attraverso i secoli, aveva costruito poderosi sistemi metafisici. Il fenomenismo poteva lasciar fuori la metafisica, ma non poteva non dare una spiegazione della metafisica. È questo il problema che il Guastella affronta nella *Filosofia della Metafisica*, dove egli analizza minutamente ed interpreta i vari sistemi, che sono raggruppati secondo uno schema.

Noi non seguiamo il Guastella in queste sue analisi (127); ci limitiamo solo a fissare i punti fondamentali che l'hanno guidato in questa sua critica spietata e a volte profonda, ma unilaterale, dei vari sistemi, condotta solo dal punto di vista della nozione di « causa efficiente » (128). Per il Guastella, alla domanda del

---

(127) Un' esposizione succosa e precisa si trova nell' *op. cit.* del SACHELI (pp. 33-55), ed anche nell'*op. cit.* dell'ALEGGIANI, pp. 56-118.

(128) I due voll. della *Filos. della Metaf.* sono dedicati precisamente all'esame dell'origine, del significato e delle applicazioni del concetto metafisico di causa o di causa efficiente. Per il G., come già per lo S. Mill, *spiegare* un fenomeno significa soltanto stabilire una successione invariabile con un fenomeno che l'ha preceduto. Questa nozione di causa differisce da quella metafisica, cioè dalla causa efficiente, considerata dai metafisici, compresi i positivisti, come la vera causa, al di là della pura constatazione delle successioni tra i fenomeni. Non ci sono misteri nelle cose di fronte a cui l'esperienza deve dichiarare la propria insufficienza. L'esperienza non ci mostra nessuna causazione o connessione essenziale tra i fenomeni quale è richiesta dal principio della causa efficiente; per ciò stesso, la causa efficiente, non giustificata dall'esperienza, è priva di fondamento oggettivo. L'illusione della causa efficiente ha origine dall'esperienza, non considerata criticamente o scientificamente, ma secondo il senso comune, cioè dall'arrestarsi dell'intelletto umano alle causazioni più familiari: l'azione dello spirito sul corpo (tesi spiritualistica) e l'urto come causa di movimento (tesi materialistica). La familia-

perchè delle cose, la mente umana risponde in due modi diversi: o con la determinazione dei rapporti invariabili di coesistenza e di sequenza, come fa la *scienza* (con la quale s'identifica la gnoseologia del fenomenismo, ma non la filosofia fenomenista); o con l'assimilazione irresistibile dei fatti o dei rapporti tra fatti a quei fatti o a quei rapporti tra essi che le sono più famigliari: questa è la metafisica. Nel primo modo la spiegazione del *perchè* delle cose obbedisce a regole d'indole logica, nel secondo a tendenze psicologiche soggettive. Il fondamento della metafisica è, dunque, psicologico e subbiettivo. Svelare questo fondamento è mettere a nudo, tolti i paludamenti maestosi, lo scheletro debolissimo di ogni costruzione metafisica.

La metafisica, in fondo, è un insieme di *idola specus*, il prodotto di una sofistica naturale dello spirito umano: la sua critica si risolve in un'indagine sulla genesi dell'errore. Il Guastella, però, riconosce con il Kant che essa è il prodotto di una tendenza naturale ed irresistibile dello spirito umano e che si trova inevitabilmente in ogni fase dello sviluppo di questo. Lo spirito umano vuole oltrepassare l'esperienza per cercare le vere cause dell'esperienza stessa e crede di trovare queste cause in essenze ed agenti inaccessibili all' esperienza. Questa tendenza è però illusoria ed, oltre alla metafisica, genera anche le credenze del senso comune che è anch'esso metafisico e illusorio, in quanto ha una concezione della causalità diversa da quella scientifica e in quanto crede, con il realismo, all'esistenza del mondo esterno indipendentemente dal soggetto senziente, cioè alla esistenza della cosa in sè, che, con la nozione della causa efficiente, costituisce l'altra aspirazione della metafisica.

---

rità di queste due esperienze ci porta a spiegare tutti i fenomeni con l'una o con l'altra forma di causazione e a stabilire rapporti necessari tra i fenomeni (*Filos. della Met.*, specialmente i cap. IV-VI del vol. I). Il G. crede così provato il suo assunto che la filosofia della metafisica è « una spiegazione della metafisica come derivante dalla tendenza ad universalizzare i fenomeni e i rapporti più familiari fra i fenomeni, spiegazione e ricerca di origine che ne segnerebbe la decisiva condanna » (ALBEGGIANI, *op. cit.*, p. 66).

Svelare che le idee metafisiche sono il prodotto dell'abitudine, della tendenza di « assimilare tutti i fenomeni e tutte le concezioni sui fenomeni, ai fenomeni e alle concezioni che ci sono più famigliari » (129), è rilevare quanto sia arbitrario porre esperienze limitate come esperienze assolute, e che la metafisica risiede nell'illusione di considerare i prodotti dell'associazione psicologica come entità reali. La critica delle metafisiche è dunque una « medicina » necessaria per guarire la mente umana dal « male » delle illusioni e da dannosi errori, dovuti ad una specie di alchimia psicologica (130).

La *Filosofia della Metafisica*, dimostrata l'illusorietà delle metafisiche, implicitamente viene a giustificare il fenomenismo o l'empirismo assoluto. L'unica realtà « affermabile » è quella del mondo empirico, che è la « esperienza medesima »; non vi può, dunque, essere altra scienza che quella delle uniformità di coesistenza, successione e somiglianza di fenomeni. Il fenomeno, a sua volta, esiste in quanto se ne ha esperienza, cioè è il fatto stesso dell'esperienza. Ma quest'ultimo punto bisognava precisamente dimostrare contro ogni forma di realismo. Tale compito, dopo avere riassunto le conclusioni della *Filosofia della Metafisica* nel volume primo, si propongono assolvere gli altri due volumi dell'opera *Le ragioni del Fenomenismo.*

Per il Guastella, sia l'empirismo classico come anche il Mill, pur risolvendo la realtà in stati di coscienza, non si mantengono fedeli alla negazione radicale del realismo, il quale, come la metafisica, è un pregiudizio che va eliminato per potere stabilire saldamente che il reale o il mondo empirico s'identifica con l'esperienza e che non esiste alcuna realtà al di fuori dell'esperienza stessa. Mentre il fenomenismo, da un lato, si accorda con il senso comune nell'affermare che l'unica realtà sono i

---

(129) *Filos. d. met.*, vol. I, Cap. IV, n. 2.

(130) Segnaliamo la seconda appendice alla *Filos. d. met.*, la quale contiene anche tre importanti scritti sulla filosofia di Platone, dove il G. sostiene un'interpretazione immanentistica della dottrina delle Idee, discute il pitagorismo platonico e la interpretazione teistica del platonismo.

fenomeni (oggetti estesi, colorati, sonori, odorosi, ecc.), dall'altro è critica del senso comune (o « realismo naturale », come dice il Guastella), perchè questo considera gli oggetti reali in sè e non reali in quanto percepiti. Il fenomenismo come critica dell'esperienza combatte il realismo naturale, come combatte il realismo dei fisici e quello dei metafisici (131).

La realtà esistente consiste, dunque, negli stati di coscienza dei diversi soggetti senzienti. D'accordo con l'*esse est percipi* del Berkeley, il Guastella ripone nella coscienza, « complesso di fenomeni psichici », il fondamento della realtà: dire che abbiamo coscienza di un fenomeno « significa che esso fa parte di una coscienza ». Ciò « significa che fra il pensiero o la sensazione e gli altri fenomeni psichici che si dice appartengano allo stesso *me*, esiste un rapporto *sui generis*, che si può chiamare l'unità sintetica della percezione », consistente « in ciò che una pluralità di sensazioni e di pensieri, costituiscono una percezione unica » (132). La memoria riconosce come realmente esistenti ed appartenenti allo stesso *io* i diversi periodi della coscienza, legati tra loro dal rapporto che costituisce l'unità sintetica della percezione.

Ancora però siamo nella sfera della soggettività e, d'altra parte, sappiamo che, per il Guastella, la conoscenza è assoluta ed ha valore oggettivo (133). Fra gli stati di coscienza, alcuni (i cosidetti oggetti fisici) hanno tra loro rapporti uniformi, oggettivi. Il *prima*, il *dopo*, il *simultaneamente* sono rapporti reali, hanno una esistenza reale, cioè esistono indipendentemente dal pensiero e dall'essere conosciuti. Tra le sensazioni vi è dunque un incatenamento regolare, costituito dalla uniformità di certi rapporti. Tra i fenomeni però non c'è un ordine regolare, ma discontinuità. Il Guastella, per riem-

---

(131) Il G. dedica alla critica delle varie forme di realismo quasi tutto il vol. II delle *Rag. del Fen.* Anche questa volta non possiamo seguire il G. in questa sua ampia disamina critica.

(132) *Le rag. del Fen.*, vol. II, p. 531.

(133) Ciò il G. sostiene con energia. Perciò, a suo avviso, il fenomenismo si distingue dall'idealismo soggettivo.

pire questi vuoti e per spiegare come siano ammissibili antecedenti non percepiti di sensazioni attuali, ammette le « sensazioni possibili », che non sono reali. La nozione delle sensazioni possibili nasce « per la trasformazione in assolutamente costanti dei rapporti condizionalmente sperimentati fra i fenomeni » (134). Ciò significa che, ontologicamente, per mezzo della rappresentazione della sensazione possibile, si suppongono assolutamente costanti dei rapporti che sono, invece, per quanto è percepito, solo condizionalmente costanti.

La filosofia fenomenistica, in tal modo, non si rivela — anche condotta alle sue estreme conseguenze — nè agnostica, nè scettica, nè illusoria, ma anzi come l'unica — messa a nudo l'illusorietà della causa efficiente, delle cose in sè e i pregiudizi della metafisica e del realismo — vittoriosa dell'agnosticismo e dello scetticismo. Essa non nega nemmeno la realtà degli altri soggetti e perciò vince anche il solipsismo. Che esistano altre coscienze si può, infatti, dimostrare per induzione. Alcune sensazioni appartengono all'oggetto che chiamo il mio corpo e sono in rapporto costante di antecedenza e di sequenza con stati di coscienza appartenenti alla serie che io chiamo il mio spirito. Debbo dunque concludere che « quando osservo altri fenomeni fisici simili, appartenenti ai gruppi che costituiscono dei corpi simili al mio », essi sono legati, con gli stessi rapporti, « con altri fatti di coscienza simili a quelli la cui catena costituisce il mio spirito » (135). La realtà così risulta costituita da una

---

(134) *Idem*, vol. II, p. 387.

(135) *Idem*, vol. II, p. 398. — Tale induzione presuppone la oggettività dei rapporti temporali, perchè « se la successione e la simultaneità non esistono che in quanto sono percepite, non è vero che esistono altri esseri simultaneamente a me, nè che sono esistiti prima e nè esisteranno dopo di me, perchè queste successioni e simultaneità fra me (cioè i miei stati di coscienza) e gli altri spiriti (cioè gli stati delle loro coscienze), non sono e non possono essere percepiti da nessuno; quindi non ci sarebbero coscienze prima e dopo di me; ciò che è inconcepibile perchè, data una pluralità di esseri e di fatti, io non posso rappresentarmeli che come simultanei, o anteriori o posteriori » (*Le rag. del Fen.*, vol. II, p. 402).

molteplicità di spiriti, cioè di serie psichiche (136). Ciò non implica una conclusione soggettivistica e conferma la illusorietà del realismo e dell'apriorismo (137).

Questo, nelle grandi linee, il pensiero del Guastella, quasi tutto volto più a criticare i sistemi non fenomenistici che a formulare positivamente il fenomenismo, che pure deve a lui la prima sistemazione chiara e coerente (138). È vero però che il Guastella, nella vastità delle sue analisi, è limitatissimo nel punto di vista da cui

---

(136) Per il G. la coscienza ha avuto origine nel tempo ed è sorta da antecedenti condizioni materiali dell'universo. Per il fenomenismo, evidentemente, questi antecedenti non sono reali, ma sensazioni possibili.

(137) Il vol. III delle *Rag. del Fen.* tratta del problema delle « antinomie ». Il G. si rifà a Kant, ma riduce a due le antinomie: quella che concerne la durata infinita dell'universo nel tempo e l'altra intorno alla divisibilità della materia. A queste il G. ne aggiunge una terza concernente la continuità del movimento e una quarta sul movimento assoluto e relativo. Le prime tre sorgono dalla nozione dell'infinito; la quarta riproduce le difficoltà del realismo. Le antinomie costituiscono la conferma del fenomenismo, in quanto, eliminato il realismo e accettata la veduta fenomenistica del reale, si dissipa ogni difficoltà. L'esame del problema del movimento, per il quale il G. accetta la « legge del numero » del Renouvier spogliata dallo sviluppo aprioristico, è di rilevante importanza.

Il sistema del G. è incompleto: la morte e la poca salute impedirono all'A. di mantenere la promessa di studiare la metafisica nelle scienze dello spirito, nell'« etica », nella « psicologia », nella « filosofia del diritto ». Nel vol. III delle *Rag. del Fen.* si trova un'appendice sul « libero arbitrio e il determinismo ». Il G. nega l'esistenza dell'antinomia libertà-determinismo, in quanto l'induzione, criterio unico di verità, ci mostra l'esistenza del determinismo anche nelle azioni volontarie. Pertanto, il libero arbitrio non è provato dall'esperienza ed è, come tale, una delle illusioni metafisiche.

(138) Non si creda che il fenomenismo del G. sia un sistema isolato e legato solo alla personalità del suo A. Oltre ai precedenti dell'empirismo inglese, del Renouvier e dell'empirio-criticismo tedesco, già accennati, il fenomenismo è uno degli aspetti della filosofia e della scienza contemporanee. Sia l'Heisenberg, il Bohr e l'Eddington, come la Scuola di Vienna (o neopositivismo che dir si voglia) sono orientati fortemente verso il fenomenismo. Come vedremo, F. Olgiati ha dato un'interpretazione fenomenistica anche di Cartesio e non sono pochi i punti di contatto tra il fenomenismo e l'attualismo del Gentile.

muove le sue critiche. Nella prima opera, per esempio, da considerazioni psicologiche arriva al nominalismo e nega la realtà del concetto, come se fosse possibile trovare il concetto nella sfera delle rappresentazioni. Così nell'analisi delle metafisiche, la sua critica, puntualizzata sulla nozione di causa efficiente, si lascia sfuggire quanto di personale vi è in ogni sistema e li livella tutti con poca finezza e scarso senso storico. Il Guastella, preoccupato di fondare una filosofia come scienza, non si chiede se la riduzione della metafisica ad illusione, dovuta ad una sofistica naturale dello spirito umano, non significhi la riduzione ad illusione della filosofia. Ma, anche accettando il punto di vista guastelliano, resta sempre da spiegare come mai lo spirito possa essere sicuro che anche l'esperienza non sia una illusione, una volta che tanto l'esperienza quanto la metafisica poggiano sulla attività dello spirito senziente o pensante che sia. Quando il Guastella afferma che l'induzione è vera, egli non va oltre un'affermazione indimostrabile e quando ammette il postulato della corrispondenza tra il pensiero e le cose fonda il suo fenomenismo su un dommatismo metafisico bello e buono. Il sofisma costituzionale della mente umana, che genera le illusioni metafisiche, pare che generi anche l'illusione... fenomenistica! Il Guastella, da un lato riduce il *fatto* dei positivisti a *stato di coscienza*, per superare l'empirismo volgare e il realismo naturale in una concezione critica della sensazione, cioè nel fenomenismo; e dall'altro, si sforza di evitare il soggettivismo idealistico e il solipsismo per salvare l'oggettività del sapere. Poco chiaro l'uso e il significato del concetto di « sensazione possibile ». Ma è forse qui la vera importanza della filosofia del Guastella (oltre ad essere un raro esempio di onestà d'indagine): nel porsi tra il positivismo al tramonto o in evoluzione e il nascente idealismo, nell'inserire l'esigenza della soggettività nell'empirismo più o meno realistico e quella dell'oggettività dentro la critica dell'esperienza.

10. *L'axiofenomenismo di C. A. Sacheli.* — Scolaro del Guastella e vero continuatore della sua filosofia è

CALOGERO ANGELO SACHELI (139), il quale dal suo Maestro ha ereditato, oltre all'abito mentale della ricerca onesta, anche il temperamento di uomo dedicato alla meditazione e lontano dalle competizioni accademiche. Si può dire che la speculazione del Sacheli cominci dove non è arrivata quella del Guastella e precisamente dall'esame dei problemi della morale e del « valore » di quei concetti metafisici, di cui il Guastella aveva descritto solo i processi psicologici; e del valore della scienza. Restava, in breve, aperto il problema del fenomenismo axiologico e tale problema ha affrontato il Sacheli in rapporto con le correnti classiche e più recenti della filosofia (140). Questi problemi sono già presenti negli scritti *Axiologia* (1919), *Indagini etiche* (1920) e *Fenomenismo* (1926). In quest'opera il Sacheli osserva che il fenomenismo non intende affatto assumere un'obbiettività che lo oltrepassa, ma solo una certezza empirica, che si ottiene eliminando il concettualismo. Inoltre egli accentua il carattere « umanistico » della scienza e del fenomenismo in particolare. Importante soprattutto, per lo sviluppo ulteriore del pensiero dell'A., è l'esame critico della filosofia dei valori e specialmente di quel valore speciale che è l'*unità*. Coerentemente all'empirismo fenomenista, egli vede nel monismo « una tendenza intima e profonda, un bisogno di economia di lavoro, una maggiore agevolezza nel cogliere e fissare i rapporti di somiglianza e differenza, esigenze, cioè, psicologiche e subbiettive che la intelligenza precritica assume come valore oggettivo » (141).

Dopo alcuni anni di fecondo silenzio, il Sacheli ha dato alle stampe i due pensati volumi *Atto e valore* e *Ragion pratica* (1938), densi di problemi e complessi nella loro struttura storico-critica.

---

(139) Nato a Canicattì (Agrigento) il 29 giugno 1890, prof. per molti anni nei Licei di filos. e st., copre ora la cattedra di Pedagogia nell'Università di Messina. Il S., a Palermo, oltre che del Guastella, è stato anche scolaro del COLOZZA.

(140) Nel dare saldo fondamento storico alle sue ricerche, il S., anche in questo, segue il suo maestro, ma con minore unilateralità di critica.

(141) *Fenomenismo*, p. 202.

Il Sacheli osserva che il bisogno della concretezza e l'esigenza critica dominano la filosofia moderna e contemporanea. L'urto delle due esigenze acutizza il problema del valore da attribuire all'immediato nel suo porsi concreto. Per risolvere tale problema è necessario risalire fino allo Hume, cioè fino alla genesi del pensiero di Kant. Per il Sacheli, il meglio dell'empirismo (o soggettivismo, come si dice) dello Hume « sta nell'assunzione e adozione di punti di vista di assolutezza, cioè di valore: è, *in nuce*, una metafisica del Dover Essere », che i continuatori di Hume non seppero far valere (142). Kant, invece, impostò la critica dal punto di vista della metafisica dell'Essere, che lo Hume aveva scosso proprio sulla base di esigenze schiettamente axiologiche. L'affermazione storica di Kant sullo Hume ha portato non alla soluzione della dualità dell'antitesi, Essere-Valore, bensì alla dialetticità dei due termini, che non è vera soluzione, ma è la contraddizione antinomica elevata a dignità di legge. È necessario allora riprendere il problema al di fuori della metafisica dell'Essere per instaurare la vera critica.

Il Sacheli imposta la sua « metafisica del valore » su questi fondamenti storico-critici e sulla base dell'idealismo fenomenistico: intendere la concretezza dell'immediato senza negare i diritti dello spirito. Bisogna scendere appunto « fino all'immediato darsi della coscienza, nella sua fenomenicità, causa del vero e primo porsi axiologico » (143), per disfarsi dell'ingombro pregiudizievole della metafisica dell'Essere e della sua metodologia e ridurre tutta la realtà a valore, senza residui. Tale riduzione è perseguita dall'A. attraverso l'analisi dell'attività dell'io e l'esame di posizioni speculative.

Il Sacheli arriva alla conclusione che tutto il Reale integralmente è Dover Essere. Il Valore, egli dice, non è una dimensione trascendentale dell'Essere realistico, anzi l'Essere si risolve nell'esigenza interna del Valore. La fenomenicità concreta è axiofenomenicità, e il com-

(142) *Atto e Valore*, p. 6.
(143) *Idem*, p. 17.

pito della Critica è quello di determinare la necessità dell'immediato e di risolvere il problema della sua mediazione. Il Reale ha carattere di problematicità (in quanto vi sono necessità apparenti e in quanto la necessità della sintesi è axiologica) e si presenta come unità sintetica di coscienza, che è unità sintetica axiofenomenica, cioè individuazione. Il Reale è, perciò, « molteplicità di unità sintetiche, d'individuazioni di coscienza, molteplicità di soggetti, ma non morali » (144). Il riconoscimento dell'altro come soggetto e l'io che lo riconosce sono valutazioni e valori (145). È « acrisia » qualsiasi posizione di un soggetto assoluto.

Questo idealismo empirico, consapevole delle esigenze critiche, è messo dall'A. coraggiosamente alla prova del fuoco del problema etico nell'altra opera *Ragione pratica*. Il Sacheli constata esattamente che nella filosofia moderna e di più nella contemporanea la morale ha perduto l'intento normativo e il suo carattere imperativo in nome della sua autonomia. Tale « anomia » ha portato all'individualismo (146).

Nel problema della normatività, per il Sacheli, c'è una contraddizione fondamentale: l'antitesi Essere-Dover Essere. La soluzione di essa non può trovarsi che nella concezione del Reale come axiofenomenicità (147).

---

(144) *Idem*, p. 315.

(145) Il riconoscimento dell'altro come soggetto è una vera e propria rivelazione metafisica, colla quale « noi tocchiamo forse il fondo del reale », e « questa rivelazione metafisica ci presenta il Reale non come dispersione, ma come vera molteplicità di soggetti della quale ciascuno, nella sua sinteticità attuale individuante, costituisce — cioè può e deve costituire — l'unità effettiva, non monadica e inesplicabile, ma axiologica » (*Idem*, pp. 326-27).

(146) L'anomia è esaminata in un pensatore tipico, il GUYAU.

(147) Per il S., tale condizione non si risolve nella dialettica come divenire (unità e sintesi di termini opposti), in quanto il divenire non ci fa uscire dall'ambito dell'Essere (*Ragion pratica*, pp. 83-84). D'altra parte, la contraddizione, anche fuori dell'antitesi dialettica, si ritrova nel « sintetismo » del Rosmini e nell'idealismo pratico assoluto del Fichte. Nè ancora la soluzione idealistica supera la contraddizione, in quanto essa è la stessa soluzione della dialettica del divenire già criticata.

Dall'esame dell'Io, il Sacheli arriva alla conclusione « che la nozione axiofenomenistica dell'Io — che come principio di persona, ci schiude le possibilità di una etica critica — risulta la sola nozione non dialettica capace di risolvere l'antitetica fondamentale Essere-Dover Essere ». Infatti, solo nell'Io troviamo quel carattere axiologico dei principii stessi dell'esperienza, che il pensiero può assumere come sue proprie condizioni formali (148). L'Io è certezza ed è esigenza di certezza integrale, riconoscimento sintetico di altri Io nell'unità formale. Perciò è Ragion pratica, che è la sinteticità stessa dell'esperienza. Ragion pratica, che è ontologicamente, perchè le ragioni che si costituiscono nell'attività non sono, ma si fanno. L'Essere-Valore è un sofisma a priori, il sofisma a priori dell'ontologismo (149). L'imperatività non è altro che una delle condizioni formali della coscienza morale. Ciascuno di noi « nella sinteticità concreta che egli è, è chiamato a realizzare, in ciascuna situazione concreta e determinata, quel pieno se stesso che non può veramente essere un me, un *ego* — che distingue, separa ed oppone — ma un Io che, per tale mezzo, è in ultima analisi quell'Unicità axiologica, cui solo siamo necessariamente, interiormente orientati » (150).

Certamente lo sforzo del Sacheli è degno di considerazione, anche per avere inserito con decisione l'esigenza critica e quella idealistica nella posizione precritica dell'idealismo empirico. Certo, però, se l'A. riuscisse ad organizzare meglio il materiale della sua speculazione e ad essere meno oscuro e a volte di faticosa lettura, ne guadagnerebbero molto la sistematicità e la comprensione del suo pensiero. Come pure è da notare (e ciò non diminuisce per nulla l'importanza della sua speculazione) che l'interesse maggiore dell'indagine del Sacheli, proprio come nel Guastella, più che nel risultato è nella impostazione di alcuni problemi e nell'esame critico delle diverse soluzioni di essi. È vero che il Sacheli ha lanciato

---

(148) *Rag. pratica*, p. 258.
(149) *Idem*, p. 284.
(150) *Idem*, p. 316.

il fenomenismo sulla via della costruzione positiva, al di là della sua funzione minore di critica della metafisica. Egli però concepisce la fenomenicità stessa come metafisica della volontà e del valore ed identifica la fenomenicità col Reale. Da qui le conseguenze inevitabili: il concetto del valore si dissolve in una fenomenistica dei valori; e il valore, a mio avviso, perde il suo carattere etico, perchè privo — e questo è il suo carattere axiofenomenistico — del contenuto trascendente e religioso, che gli è indispensabile, perchè di esso non resti soltanto il nome. L'antitesi Essere-Dover Essere non è superata dal divenire dialettico dell'idealismo ed esattamente il Sacheli sostiene che il dialettismo non deve essere accettato. Noi però non vediamo come in una concezione fenomenistica il Dover Essere possa essere legge universale e come, identificato col fenomeno — anche criticamente inteso — non cessi di essere tale.

Si è che la concretezza fenomenica è sempre un punto di vista empirico e non una dimensione metafisica e, come tale, resta al di fuori della metafisica e delle sue esigenze. Una metafisica della volontà è, per noi, forse la unica possibile, ma quando essa miri ad indagare le leggi eterne della volontà e i valori supremi che la regolano e la trascendono. Nel senso del Sacheli, invece, almeno come a noi pare, tale metafisica s'identifica con l'empiricità degli atti, perde il suo vero significato e sbocca in una forma di scetticismo morale. Forse è vero che quando il fenomenismo vuole fare della metafisica, invece di limitarsi a porre delle istanze contro di essa, finisce per cadere più rapidamente della metafisica dell'Essere (almeno come credono i critici di questa), perchè ha le ali più corte (151).

---

(151) Recentemente il SACHELI si è difeso dalla nostra critica. Essa, egli scrive, « muove sempre dal concetto tradizionale di una opposizione tra essere e apparenza, razionalismo ed empirismo ». Invece lo sforzo metafisico del S. mirerebbe a dimostrare la inesistenza e l'impossibilità logica di una tale opposizione. L'essere, fenomenizzandosi, non perde la sua dignità di Assoluto; anzi « l'infinito non può essere tale senza il finito in cui sia come immanenza di sè » (in « Accademia », nn. 5-6, p. 26). Naturalmente in

quanto noi osserviamo al S. non si tratta tanto di opposizione tra essere ed apparenza, quanto di ben altro e precisamente: il fenomeno è tutto l'essere? tutto l'essere è nel suo fenomenizzarsi? Se è così l'essere si polverizza nel fenomeno; se non è così l'essere è una realtà in sè (senza che ciò escluda rapporti col reale contingente e col pensiero; infatti, l'essere è pensato; l'essere è creatore del contingente) e non si parli più di fenomenismo o di axiofenomenismo. Il S. per meglio chiarire il suo pensiero si rifà allo Spinoza: « Così nel *modo* spinoziano c'è la sostanza e tutta la sostanza. Ed è avere certamente un inadeguato concetto dell'infinito pensare che il finito finitizzi l'infinito ». Ma esiste un rapporto necessario tra il finito e l'infinito, il modo e la sostanza, come nello Spinoza, oppure l'Infinito è anche senza il finito? No, per il S., l'infinito non può essere senza il finito. Non si capisce allora perchè il S. si opponga all'idealismo trascendentale e al suo immanentismo.

Per la natura stessa del fenomenismo è facile trovare atteggiamenti fenomenistici in molti pensatori contemporanei, ma è difficile classificarli come « fenomenisti ». È il solito inconveniente di tutte le classificazioni. Di altri studiosi che hanno affinità con il fenomenismo abbiamo creduto opportuno parlare già a proposito del positivismo e ne parleremo anche nel capitolo sul relativismo. Tuttavia, credo acconcio accennare qui all' interpretazione che del fenomenismo ha dato recentemente uno scolaro del Carlini, DANTE SEVERGNINI (nato a Costa Masnaga (Como) il 28 nov. 1898, prof. nei Licei e lib. doc. nell'Università di Pavia) nell'ampia opera *L'interiorità teologica dello storicismo*. Il S. nota giustamente che l'eliminazione della trascendenza porta l'umanesimo storico contemporaneo al paradosso di eliminare la umanità. Egli crede, invece, che facendo leva sugli originari spunti estetici ed attualistici dello storicismo, questo possa essere restituito alla trascendenza, definita motivo di umanità e, come tale, non disgiunta dall'immanenza. A questo scopo, secondo il S., il fenomenismo ci offre una soluzione. Spogliando il puro sentire della struttura logica e di ogni predicato, il fenomenismo mette a nudo la natura originaria dello spirito e porta dal logismo e dall'estetismo allo spiritualismo (per esempio a traverso il motivo berkeleyano inteso a trovare lo spirito nel senso e a provare con il fenomeno l'esistenza di Dio). Così la riduzione fenomenistica si converte in un approfondimento e in un'integrazione dello spirito e scopre il significato recondito dell'« aurorale » del Croce e del « concreto » del Gentile. D'altra parte, il « misticismo storico », da questo punto di vista, riabilita i motivi mistici che stanno a base dello storicismo ed apre il passaggio dall'esperienza alla metafisica.

Nel senso si trovano l'esistenziale e il preesistenziale e in tale opposizione risiede il dramma del fenomenismo. Ma, oltre che come preesistenziale, la trascendenza si definisce nella pura

funzionalità e si viene a scoprire nel momento in cui neghiamo ogni esistenziale e s'identifica con la negazione assoluta. La trascendenza è, dunque, unita all'immanenza ed in questa s'inserisce: il soggetto agisce come negatore del finito, ma si afferma in tale negazione. Negazione ed affermazione sono coessenziali e la contrarietà dei due termini è tensione, realtà irriducibile. È questa la funzione trascendentale, che ha origine nella sensazione. In forza di questa natura integrale, il senso è nell'esordio e in ogni esigenza di sviluppo e di totalità ed in direzione inversa rappresenta il momento indistinto e totalitario, che poi la funzione logica discrimina e riduce. Tale è, in complesso, la natura della interiorità studiata nella storia. Il fenomenismo, in questo processo d'integramento, con l'analisi dell'intelletto e con il richiamo alla coscienza, rappresenta la natura critica dello spiritualismo, ed è mezzo necessario, non risultato.

Capitolo V

GLI SVILUPPI DEL NEOKANTISMO

1. *Considerazioni generali.* — Il neokantismo o la filosofia del ritorno a Kant nasce in Germania ed in Italia come reazione al positivismo, ma tiene conto delle esigenze che il positivismo aveva fatto valere contro le arditezze metafisiche e l'assoluto apriorismo dell'idealismo trascendentale.

In Germania il positivismo, con il Moleschott e il Büchner, aveva degenerato in materialismo, cioè, era diventato anch'esso, a suo modo, una costruzione metafisica. Mettere un freno a simili costruzioni, rivendicare l'originarietà irriducibile dell'attività spirituale, che non è spiegabile con il movimento, come i fenomeni fisici, vedere il meccanismo dei fenomeni subordinato ad una finalità, ecco le giuste esigenze che inducono il Lotze e il Lange ad un ripensamento del criticismo di Kant, che sia tale però da evitare, oltre alle avventure metafisiche, il disconoscimento sia dei diritti dello spirito (positivismo), sia di quelli della scienza (idealismo). Così il Lotze accetta la spiegazione meccanica del mondo naturale, ma al concetto di atomo sostituisce quello leibniziano di centro d'energia e concepisce il reale come un complesso di centri spirituali, che sono tutte azioni di un unico Essere, il quale, attraverso il meccanismo dei fenomeni, realizza un disegno di bontà e di bellezza. Il Lotze trova nell'etica la chiave della metafisica. Meno metafisico, il Lange riconosce che la scienza non può spiegare la realtà che meccanicamente, in quanto un fat-

to materiale non può essere spiegato con una causa di diverso ordine. Tale spiegazione, però, è relativa alla nostra struttura organica e si lascia pertanto sfuggire l'essenza profonda delle cose. Anche l'origine della coscienza le sfugge, proprio perchè è valido il principio che giustifica la spiegazione meccanica che la scienza dà dei fenomeni fisici, cioè perchè con cause materiali non si possono spiegare i fenomeni psichici. Le due serie, atti psichici e fatti fisici, sono irriducibili: vi è un *parallelismo psicofisico*, il quale postula un'entità sostanziale, che però resta un *quid* inconoscibile.

Le stesse esigenze del neokantismo tedesco troviamo, almeno nella sua prima fase, nel neokantismo italiano. Come diremo appresso, sia il Fiorentino come gli scolari diretti dello Spaventa svilupparono quanto di kantiano, anzichè quanto di hegeliano, vi è nel pensiero spaventiano e ciò non solo come reazione al positivismo, ma anche come reazione all'idealismo. Quantunque il positivismo italiano, come sappiamo, si presenti anche nella sua prima fase, pur se con molta incertezza, come critica della conoscenza e dunque non come pura filosofia del *fatto*, tuttavia poneva come punto di partenza dell'esperienza il fatto e non la *coscienza* del fatto. Precisamente l'esigenza fondamentale del nostro neocriticismo è di porre la coscienza come forma originaria dei fatti dell'esperienza. Per soddisfare questa esigenza il neocriticismo si oppone all'apriorismo metafisico idealistico, che trascura l'esperienza, e al positivismo, che non riconosce il soggetto come fattore costitutivo della realtà ed indica la conciliazione delle due esigenze nella distinzione kantiana di *materia* e di *forma* della conoscenza. Per il neocriticismo italiano, l'idealismo e il positivismo sono germinati da una elaborazione unilaterale della critica di Kant. Ricomporre le membra del criticismo significa soddisfare le due opposte esigenze idealistica e positivistica. Il neo-kantismo italiano, in breve, « è dominato nei suoi motivi teoretici dal bisogno di superare la metafisica idealistica, troppo ostile al sapere scientifico, e di evitare l'angustia del positivismo filosofico, che dispregiando ogni apriorismo sembrava compromettere la stessa sta-

bilità dello spirito conoscitore e per conseguenza la possibilità stessa della scienza » (1).

In questa impostazione gnoseologica della filosofia, il neocriticismo cerca di eliminare la *cosa in sè* di Kant ed anche il *fatto in sè* dei positivisti.

2. *L'indirizzo storico-psicologico.* — Il neokantismo in Italia si può fare incominciare con Francesco Fiorentino, il rappresentante principale dell'indirizzo storico-critico, che, sia col Fiorentino come col Cantoni e soprattutto con il Tocco, si è reso benemerito per importanti studi esegetici che hanno dilucidato ed approfondito parecchi aspetti della Critica kantiana (2). All'indirizzo storico-critico, ma con rilevante interesse per gli

---

(1) M. Maresca, *Il neo-criticismo in Italia,* « Logos », I, 1924, p. 74. Non esatta e tendenziosa è pertanto l'interpretazione del Gentile (*Le origini della filos. cont. in Italia,* cit., vol. III, pp. 8 e segg.) che « la posizione speculativa neokantiana, dal punto di vista teoretico, non sorpassa quella dei positivisti: e, per questo verso, la distinzione dei due indirizzi potrebbe essere giudicata priva di una fondata giustificazione » (p. 8).

(2) Dell'indirizzo storico-critico e del Chiappelli si parla nel vol. 22 di questa Collezione. — Merita un cenno, come appartenente a questo indirizzo, Domenico Bosurgi (nato a Palmi di Calabria il 1858 e per molti anni prof. di filosofia nei Licei e lib. doc. di filosofia morale nella Università di Napoli), scolaro del Fiorentino, del quale segue il metodo nella trattazione storica dei problemi. Nel Bosurgi si sente l'eco delle correnti filosofiche della seconda metà del sec. XIX, ma l'ispirazione fondamentale dei suoi lavori resta kantiana. Egli rivendica, contro il positivismo, la necessità della metafisica, che identifica con la struttura razionale del reale. Infatti, per lui, la metafisica è « investigazione della realtà, mirando a cercare la sua base nella totalità dell'esperienza interiore ed esteriore, ed esigendo che la sua ricostruzione dell'universo sia d'accordo con i dati più primordiali della coscienza e coi risultati più generali delle scienze oggettive ». La metafisica non deve, dunque, disparire dinanzi alle scienze positive come vogliono i positivisti. Essa non usurpa il dominio delle scienze particolari, ma è scienza « in quanto è un sistema ragionato di fatti e di idee costituente certezza o probabilità nella determinazione e nella critica dei nostri differenti concetti dell'insieme delle cose; in quanto è la ricerca della concezione dell'universo, che sia meglio in armonia con le forme essenziali del pensiero e in pari tempo con lo stato attuale delle scienze oggettive » (*Orientamento della nuova metafisica,* p. 41).

studi psicologici, si ricollegano GUIDO VILLA e ADOLFO FAGGI (3).

Il Villa, educato dal Cantoni al criticismo, ha rivolto la sua attenzione agli studi psicologici e ha dato nel volume *La Psicologia contemporanea* una sintesi storica, che resta ancor oggi la migliore scritta in Italia. Il contenuto teoretico di quest'opera risiede nella critica del vano tentativo di costituire una scienza psicologica con gli stessi metodi delle scienze naturali e prescindendo dalla filosofia. Contro il positivismo, il Villa rivendica agli atti psichici un carattere di spontaneità soggettiva, che li differenzia dai fatti fisici legati dal determinismo causale.

Nell'altra opera l'*Idealismo moderno* egli ribadisce il concetto che sono radicalmente insufficienti tutti i tentativi positivistici e naturalistici di applicare alle scienze dello spirito lo stesso metodo che vale per lo studio dei fenomeni naturali. Segna i limiti del sapere scientifico, ma combatte la reazione idealistica contro la scienza. Egli, invece, riconosce alle scienze naturali la possibilità di una conoscenza universale ed assoluta, fondata sugli elementi obbiettivi e quantitativi della natura, senza però che tale conoscenza riesca a fissare in una forma assoluta e definitiva le esigenze di tutta la nostra vita razionale. Il sapere scientifico è costretto ad una « continua revisione dei suoi principii fondamentali » ed erra il positivismo che considera « per assolute e definitive le forme transitorie del sapere scientifico » (4). D'altra parte, s'illude l'idealismo assoluto quando crede di poter saltar fuori del rapporto inevitabile della mente col reale. Invece, secondo il Villa, « il pensiero e il reale non son già due termini posti l'uno di fronte all'altro come due distinte entità, ma il risultato della unione dell'unica e complessa esperienza totale, che per se stessa non

---

(3) G. VILLA è nato a Latisana (Udine) il 10 nov. 1867. Scolaro del Cantoni, gli successe nel 1907 nella Università di Pavia, nella cattedra di filosofia teoretica, che ha tenuto fino al 1937.

A. FAGGI è nato a Firenze il 9 ag. 1868. Ha insegnato fino al 1938 storia della filosofia nell'Università di Torino.

(4) *Idealismo moderno*, pp. 426 e segg.

è nè fisica nè psicologica, nè soggettiva nè oggettiva, essendo tali concetti il prodotto di un'elaborazione mentale complicata e riflessa che non appare se non quando il pensiero, giunto alla sua piena maturità, opera un inevitabile ed irreparabile dissidio tra ciò che attribuiamo a noi stessi e ciò che riferiamo alla realtà posta fuori di noi » (5).

Nel Villa, però, manca, in fondo, la soluzione dei problemi che egli stesso pone e cioè del problema del rapporto della mente col reale, tra ciò che è psichico e ciò che è fisico.

Anche il Faggi ha dedicato buona parte della sua attività agli studi di psicologia e, tra essi, lo scritto maggiore sono i *Principii di psicologia moderna*, che può considerarsi come un'ampia introduzione a questa disciplina. Il merito di quest'opera, che ha poco di originale, è stato quello di avere delineato con mano sicura lo stato dei problemi scientifici della psicologia a principio del nostro secolo. Il Faggi ha aggiunto dopo delle memorie su argomenti particolari, ma più di tutto ha applicato la sua attività a lavori di storia della filosofia e a studi letterari, ognuno dei quali rappresenta, come egli stesso dice, « una esperienza psicologica, un incontro, un'avventura » del suo spirito (6). Infatti, anche in questi saggi il problema psicologico è sempre presente come indagine dei bisogni e delle aspirazioni dello spirito umano.

3. *Il neocriticismo di F. Masci.* — Filippo Masci (7) fu discepolo dello Spaventa a Napoli e fu educato da

(5) *Idealismo moderno*, p. 130.

(6) *Studi filosofici e letterari*, p. III.

(7) F. Masci nacque a Francavilla a Mare (Chieti) il 29 sett. 1844. Laureatosi a Napoli in giurisprudenza, passò agli studi filosofici ed ebbe come maestro B. Spaventa. Dapprima professore nei Licei, nel 1883 ebbe la cattedra di filosofia morale nell'Università di Padova. Passato a Napoli, dal 1885 al 1919 tenne la cattedra di filosofia teoretica in quell'Università. Fu Socio di molte accademie, deputato al Parlamento e Senatore del Regno. Morì il 7 dicembre 1922.

Per queste pagine sul M. debbo molto al Collega M. Maresca.

lui alla intelligenza della filosofia kantiana. Se si considera che la fortuna dello Spaventa è dovuta all'esaltazione idealistica fatta dal Gentile, è significativo notare che molti dei discepoli immediati dello Spaventa, quali il Masci, il Tocco, il Fimiani, il Labriola ecc., non si appropriarono e non bandirono le sue vedute idealistiche, ma fecondarono e coltivarono il germe del criticismo kantiano, che egli aveva diffuso in Italia col suo libretto sulla filosofia di Kant, pubblicato a Torino nel 1860. Questo libretto segna una data degli studi kantiani in Italia. L'atteggiamento dei nostri maggiori pensatori della prima metà del secolo XIX rispetto al Criticismo era stato più che altro negativo, senza però che ci fosse una conoscenza adeguata del valore scientifico della Critica kantiana.

Il Masci rivendica allo Spaventa il duplice merito di aver fatto conoscere all'Italia il vero Kant, e di aver fatto fare alla filosofia italiana l'esperienza dell'idealismo assoluto, storicamente necessaria, ma transitoria, con la quale ha ripigliato coscienza del problema della conoscenza (8).

Il Masci, attraverso lo Spaventa, ritraeva la propria psicologia di pensatore e rivelava i motivi profondi della sua speculazione filosofica. Egli, infatti, imparò ad apprezzare la filosofia kantiana dallo Spaventa, che gli decretò anche un premio per una monografia presentata al concorso bandito dalla R. Accademia delle Scienze morali e politiche di Napoli e intitolata *E. Kant.* Ma nello studiare il Kant si rivelò proprio quella mente che egli lodava nello Spaventa, ossia seppe addentrarsi fino alle ragioni più intime del pensiero kantiano. E ciò fece precisamente sulla via indicatagli dal Maestro, ossia nel non contentarsi del processo ideale o logico, ma nell'indagare anche la genesi reale, evolutiva e concreta delle attività spirituali.

Così egli fece avanzare la gnoseologia kantiana, conferendo ai punti fondamentali di questa maggiore concretezza, specialmente alle forme dell'intuizione e del

(8) F. Masci, *B. Spaventa.*

pensiero, alle quali tolse quel carattere astratto ed esclusivamente logico che le faceva intendere come stampi e modelli mentali precostituiti all'esperienza, e concependole invece come forme formatrici dell'esperienza, come funzioni che si rivelano e si sviluppano con l'organo conoscitivo. Così in primo luogo estese l'indagine gnoseologica sulle forme dell'intuizione anche alla genesi psicologica di dette forme, trascurata da Kant (9). Inoltre apportò una notevole modificazione alla teoria dello *schematismo* del Kant.

Come sorge nella gnoseologia kantiana la teoria dello schematismo? Come si sa, la conoscenza per Kant consiste — contrariamente al razionalismo ed all'empirismo — nell'applicazione delle categorie al dato dell'intuizione. Ora com'è possibile la sintesi organica di due elementi eterogenei, le categorie, che sono universali e necessarie, ed il dato dell'esperienza, ch'è particolare e contingente? C'è una eterogeneità irriducibile tra il contenuto dell'esperienza e le forme conoscitive. Lo avevano rivelato chiaramente Locke ed Hume. Tormentate quanto volete il contenuto dell'esperienza, non ne verrà mai fuori *in obiecto* l'idea di sostanza o quella di causa. Intanto, senza queste forme logiche niente è conoscibile. Ecco la ragione ideale che spiega la genesi ed il significato dello schematismo nella gnoseologia kantiana. Occorre un termine medio, un ponte di passaggio che congiunga questi due fattori eterogenei nella conoscenza. Perciò Kant nell'Analitica della *Ragion pura* escogita la teoria dello schematismo. Gli schemi per Kant sono forme intuitive delle categorie, modi del senso interno, modi dell'intuizione del tempo, prodotti dell'immaginazione trascendentale e di un'arte occulta nel pro-

---

(9) L'esame dell'origine psicologica dello spazio, del tempo e del movimento, secondo il M., è indispensabile per precisare bene in che cosa propriamente consiste il loro valore formale, la loro natura funzionale; perchè non basta dire che spazio, tempo e movimento sono intuizioni pure o forme della sensibilità, se non si prova come effettivamente si producano in noi le idee relative dello spazio, del tempo e del movimento sotto l'azione della funzione proiettiva e formativa di quelle forme.

fondo dell'anima umana. Questi schemi renderebbero possibile l'applicazione della categoria all'intuizione e spiegherebbero come l'una faccia intendere l'altra.

Ora il Masci dà una nuova interpretazione — originale in tutto il movimento neokantiano — della teoria dello schematismo, inquadrandola nella sua concezione monistica della realtà psicofisica e precisandola in una comprensione più esatta della genesi reale del fatto della conoscenza.

Anzitutto c'è da osservare che la teoria kantiana è un'eco indebolita delle vecchie teorie empiristiche, che interpretavano la conoscenza spezzando artificialmente l'unità vivente dello spirito e separandone gli elementi, i quali verrebbero ad unirsi meccanicamente nell'atto della conoscenza. Non si deve intendere la conoscenza come un tutto che risulti da parti preesistenti. Non si deve credere che da una parte ci siano le categorie, dall'altra i dati dell'esperienza, e poi come un *tertium quid*, gli schemi, che rendano intelligibili i dati per mezzo delle categorie. Il Masci vede in ciò una specie di architettonica psicologica, contraria a quella sintesi originaria che è la conoscenza, la quale non esiste mai senza i suoi fattori, nè questi preesistono ad essa. Le forme o categorie non sono puri stampi o modelli mentali in cui si viene a versare la materia della conoscenza attraverso gli schemi. Esse sono funzioni e non esistono, non si manifestano se non nella conoscenza. La verità profonda della dottrina dello schematismo esposta da Kant, corrispondente ad una più esatta e concreta interpretazione psicologica del fatto della conoscenza, è questa secondo il Masci: gli schemi non sono ponti di passaggio per la forma di transizione che ha mediato lo sviluppo reale della conoscenza, dallo stato di sentimento sensitivo (come stato di coscienza corrispondente alle sensazioni rudimentali di resistenza e di conato muscolare) alle idee di sostanza e di causa. Il sentimento di resistenza, che l'analisi psicologica mostra giacere, come stato di coscienza, in fondo alla rappresentazione della sostanza, non si cangia nell'idea di sostanza se la resistenza non è immaginata come permanente. Similmente il sentimento di

conato muscolare non si cangia nell'idea di causa, se la connessione, tra gli antecedenti ed i conseguenti dell'esperienza, non è immaginata come *regolata, non arbitraria*. È questa la mediazione reale degli schemi, cioè la trasformazione dei sentimenti sensitivi in sentimenti ideali, i quali, mediante l'astrazione che ha reso possibile questa trasformazione e la coscienza di sè che ne è la condizione, si mutano in idee astratte.

Appunto perchè lo schema ha mediato la trasformazione del sentimento in idea, può servire di termine medio nel passaggio inverso, oggettivo. In questo le idee diventano i soggetti e gli schemi sono attributi ed entrano come elementi della loro definizione. Così la sostanza è ciò che permane attraverso le alterazioni, la causa è la *forza produttiva, regolata, che si esplica nel tempo* (10).

La teoria gnoseologica del Masci, cui abbiamo accennato, è intellettualistica per diversi caratteri. In primo luogo essa è imperniata sul concetto che il pensiero ha delle funzioni proprie, che sono le condizioni della conoscibilità e si rivelano nell'esperienza conoscitiva che esse costituiscono. Queste funzioni sono adattate all'oggetto, ma non derivano da esso. In questo senso la gnoseologia del Masci, come quella kantiana, è una gnoseo-

---

(10) Il Masci non si contenta di esporre la sua interpretazione dello schematismo, ma rileva la fallacità dello schematismo nei suoi particolari, confutando tutti quei modi con cui Kant presenta gli schemi (p. es. quando dice che gli schemi sono immagini del senso interno, modi dell'intuizione del tempo); e dimostra che la psicologia moderna rigetta la esistenza delle immagini concettuali indeterminate, e rileva che non è sufficiente la rappresentazione temporale, ma che si richiede anche la rappresentazione spaziale per l'idea di causa, perchè la prima causalità da noi conosciuta è quella che si esplica nel mondo esterno.

Tuttavia le confutazioni che fa il Masci sono sempre l'espressione di una comprensione profonda della teoria che egli discute. Così nella dottrina dello schematismo egli ha raggiunto l'intimo spirito del Kantismo, lumeggiando il nucleo profondo della gnoseologia kantiana, che è il seguente: la conoscenza non è possibile se la *materia* dell'intuizione non è immaginata in conformità della *categoria* o *forma* intellettuale e se questa non è rappresentata intuitivamente.

logia trascendentale. Lo spirito, nell'elaborare il dato dell'esperienza, manifesta la sua natura costitutiva come soggetto conoscente, come pensiero. Quindi lo spirito ha una natura sua originaria, la quale condiziona il fatto della conoscenza. In questo senso l'intellettualismo del Masci è di schietta impronta kantiana. Ma il Masci, come si è già detto, si differenzia da Kant per il modo più concreto come concepisce le funzioni conoscitive. Le quali, per il Masci, non sono quadri preesistenti, ma sono funzioni formatrici dell'esperienza, sono quello che fa che l'esperienza sia conoscenza. Queste funzioni sono soggettive ed oggettive insieme. Sono soggettive, perchè manifestano la natura del pensiero, sono la stessa attività costruttrice dell'esperienza; e sono oggettive, perchè sono le condizioni dell'oggettività della conoscenza. « Fin da' quando apparvero i primi bagliori del conoscere dovettero esistere allo stato iniziale e crescere e farsi progressivamente col progresso dell'esperienza; simili all'impalcatura ossea dell'organismo animale che comincia con l'organo e si sviluppa con esso » (11).

L'impronta personale dell'intellettualismo gnoseologico del Masci si rivela in ciò, che egli, mentre respinge ogni specie di *preformismo* del tradizionale realismo e spiritualismo ontologico nel concepire il contributo soggettivo della mente nel costruire l'esperienza, mentre cioè coglie l'esperienza conoscitiva nella sua genesi reale e nel suo sviluppo concreto, tuttavia mantiene all'elemento soggettivo della conoscenza i caratteri dell'universalità e della necessità, che rappresentano l'ordinamento stabile della conoscenza umana, il ciclo fisso dell'intelligenza. Perciò respinge la teoria delle categorie formulata dall'Höffding, qualificandola come teoria trasformistica. Il Masci non è feticista dell'elenco delle categorie datoci da Kant: ne discute il procedimento con cui furono ottenute e la rigidità del quadro numerico. Però ne mantiene e ne difende strenuamente l'universalità, la assolutezza e l'immutabilità. Höffding, invece, discute e rigetta tanto l'elenco delle categorie kantiane quanto i

(11) *Scienza e Conoscenza,* estratto dagli *Atti della S. I. P. S.*

loro caratteri logici. Egli è sotto l'influenza delle moderne correnti anti-intellettualistiche, che non hanno modificato invece il pensiero del Masci, anzi gli hanno dato il modo e l'occasione per approfondire l'organismo della funzione conoscitiva e per difendere con maggiore consapevolezza lo schietto spirito del razionalismo kantiano (12).

Il Masci vedeva nelle correnti anti-intellettualistiche tutto un lato negativo e funesto per la gnoseologia trascendentale, che veniva rovinata con il pericolo d'uno scetticismo irrimediabile. E con una minuta analisi critica rigetta tutte le teorie anti-intellettualistiche fiorite in questi ultimi tempi dal pragmatismo all'intuizionismo, dall'empiriocriticismo del Mach al nominalismo e convenzionalismo del Le Roy e del Poincaré.

L'Höffding, invece, pur non essendo nè pragmatista nè intuizionista, e pur orientandosi in una direzione razionalistica trascendentale nel senso kantiano, modifica l'apriori kantiano in senso decisamente evoluzionistico, fino a fargli perdere il carattere dell'universale necessità ed immutabilità.

Egli vede nella categoria una formazione dinamica e progressiva, un principio di unificazione plastico e mutevole, fino alla possibilità per il pensiero umano di abbandonare qualche vecchia categoria, creduta a torto, indispensabile ed eterna, e di adottarne una nuova secondo i nuovi contenuti ed i nuovi bisogni dell'esperienza. Questa veduta dell'Höffding fa scrivere al Masci delle pagine eloquenti in difesa dei diritti della ragione e della originaria costituzione dello spirito. Egli forse esagera un pericolo che non esiste che allo stato iniziale. Egli crede che una tale veduta minacci di sommergere nel caos delle impressioni istantanee e mutevoli la possi-

---

(12) Il M. riconosce alle correnti anti-intellettualistiche una doppia funzione utile: quella di liquidare definitivamente le vecchie concezioni intellettualistiche e spiritualistiche dell'ontologismo realistico ed ultrarealistico, che ammetteva le facoltà dell'anima, il piano prestabilito, l'essenza delle cose come oggetto della conoscenza intellettuale; e la funzione di valorizzare l'aspetto psicologico, il processo formativo della conoscenza.

bilità stessa della conoscenza logica e della verità scientifica. Il Masci, infatti, si domanda pieno di pavido stupore: « Se le forme del pensiero sono variabili, se sorgono e tramontano sull'orizzonte della coscienza, dov'è la conoscenza e dov'è la verità? Come non possiamo determinare un movimento, una figura nello spazio, un avvenimento nel tempo senza punti fissi di riferimento, così non possiamo dire che una conoscenza è vera se non la riportiamo alle forme fondamentali dell'intuizione e del pensiero. Se queste soggiacciono alla vicenda dell'esperienza, se sono della stessa natura del contenuto di questa, anzi se è fin da principio affermato che sono forme transitorie, la sola conseguenza possibile è questa che la conoscenza è sempre e irrimediabilmente una mera fantasmagoria, e che la verità è irraggiungibile ».

Eppure il Masci era più degli altri vicino alla veduta dell'Höffding: egli l'aveva preparata con la correzione che aveva apportato al concetto di *forma* del Kant. Se la forma non è originariamente già costituita nella sua natura, se non è un modello preesistente all'esperienza, se non è una rete bell'e fatta, pronta per ricevere quello che vi cade dentro dall'esperienza, se si rivela una forma costruttrice di questa, non era coerente e logico conchiudere che, come l'esperienza non è mai conchiusa in nessun elenco e in nessun quadro, così un elenco di forme, per quanto piccolo ed elementare, appena ritenuto necessario ed immutabile, pregiudica la radicale ed originale libertà creatrice del soggetto conoscente? Il Masci tuttavia si è arrestato a mezza strada e la spiegazione di ciò si trova attraverso l'esame del problema della scienza.

Il concetto che il Masci ha avuto della scienza è sostanzialmente quello del criticismo. Il criticismo kantiano si opponeva alla concezione aristotelico-cartesiana della scienza, la quale assegnava a questa il compito di farci conoscere la *natura oggettiva universale delle cose*; e si opponeva altresì alla corrente empiristica derivata da Bacone, che spogliava la scienza del carattere di conoscenza obiettiva ed essenziale delle cose. Il criticismo kantiano assegnava alla scienza la funzione di costruire la

esperienza coi caratteri di universalità e necessità. La conoscenza scientifica non è nè una conoscenza *a priori* nè una conoscenza *a posteriori*, ma è il prodotto della applicazione dei quadri formali dell'intelligenza ai dati sensoriali. La scienza nel linguaggio criticista è una costruzione della ragione sui dati della sensibilità: essa sorge per una specie di legislazione fissa ed immutabile che la ragione impone ai dati della sensibilità.

Il Masci accetta questo cardine della gnoseologia kantiana. La verità della scienza per lui diventa il fondamento della speculazione filosofica, la quale, non potendo essere come nell'ontologismo antico e nell'idealismo recente una deduzione aprioristica da concetti, deve avere nella scienza il suo punto di partenza. Quindi, se cade la verità della scienza, cade anche la verità della speculazione filosofica, che su quella base è fondata. Il Masci però è venuto dopo il positivismo e dopo le correnti anti-intellettualistiche del sapere scientifico (concezione economica, pragmatistica, convenzionale, utilitaria della scienza): i suoi lavori più importanti di epistemologia e di critica della conoscenza scientifica in generale sono tutti posteriori alle opere classiche del Poincaré, del Mach, del Bergson. Quindi, nel consolidare la verità della scienza secondo lo spirito del criticismo, egli deve difenderla dagli attacchi delle direzioni varie dell'anti-intellettualismo . E ciò egli fa in due memorie notevoli per la teoria della scienza: *Scienza e Conoscenza* e *Intellettualismo e Pragmatismo*, scritte rispettivamente nel 1910 e nel 1911. Il contenuto essenziale di queste memorie trovasi poi rifuso nel trattato magistrale *Pensiero e Conoscenza*. D'altra parte, il Masci era appassionato cultore del sapere scientifico, specialmente fisico e sperimentale, che in questi ultimi tempi ha fatto notevoli progressi su basi puramente positivistiche e antimetafisiche. Il Masci critica il positivismo sul terreno della speculazione filosofica, perchè trasporta nelle scienze dello spirito e nella filosofia in generale i metodi ed i criteri valevoli nella scienza della natura fisica; ma non critica la concezione positivistica della scienza, anzi ne imita il linguaggio nella definizione della legge, come rapporto

costante di variazione tra i fenomeni, e ne segue l'esempio voltando le spalle all'antico concetto di *essenza*, e della scienza come conoscenza delle *essenze* delle cose. L'essenza, per il Masci, si risolve nel gruppo delle proprietà costanti e relativamente invariabili dei fenomeni: al di là delle proprietà l'essenza è nulla, è una chimera, una finzione del linguaggio (Comte dichiarò oziosa ed inutile ogni indagine sulle essenze delle cose e limitò la conoscenza scientifica alla ricerca della legge). Non così si comporta verso le correnti anti-intellettualistiche della scienza: anzi le attacca di fronte dopo una minuta analisi critica (13).

Passando dalla teoria della conoscenza al nucleo del pensiero metafisico del Masci ci troviamo dinanzi ad uno sforzo singolare per conciliare l'esigenza gnoseologica monistica con il dualismo dell'esperienza.

Sembra invero al Masci che l'esperienza sia psicofisica, che l'intrinseca costituzione del reale consti di due maniere di essere e di rivelarsi: estensione o materia e

---

(13) Comincia dalla teoria economica della scienza attraverso tutte le sue gradazioni, dalla concezione dell'abbreviazione economica del Mach, dell'Avenarius, del Petzoldt, al convenzionalismo del Poincarè, fino alla teoria pragmatistica, utilitaria e artificiale della scienza.

I maggiori attacchi sono per la teoria economica della scienza in tutte le sue forme. Il pragmatismo infatti non solo compromette la verità della scienza, ma anche quella della conoscenza in generale.

Per il pragmatismo infatti la conoscenza scientifica è vera non è falsa, ma è vera, appunto perchè utile. Il Masci giustamente osserva che la proposizione pragmatistica va invertita: la scienza è utile perchè vera, e non vera perchè utile. « Se le verità scientifiche si dovessero limitare alla utilità nelle applicazioni, nell'uso cioè delle forze della natura, tutte le teorie più generali delle scienze dovrebbero essere escluse, e corpi interi di scienza, p. e. i più alti delle matematiche, resterebbero fuori dei limiti dell'adattamento. Anche molte verità, che trovarono di poi un campo di applicazione, rimasero inoperose, ed aspettarono millenni prima che questo loro uso pratico fosse possibile. Così la teoria delle coniche era nota ai Greci, ma perchè potesse applicarsi dovè aspettare la scoperta delle leggi di Keplero. E questa stessa applicazione non fu biologica, ma puramente conoscitiva ». *Scienza e conoscenza,* Roma, 1911, *Atti S.I.P.S.* p. 19.

pensiero o spirito. Non già si tratti di due attributi di una sostanza neutra (monismo neutro), o di una proprietà fondamentale e di un'altra derivata: tutte queste ipotesi sono inutili ed arbitrarie, perchè sorpassano l'esperienza, la quale ci mostra congiuntamente e inscindibilmente connesse e coeve le due forme del reale: la fisica e la psichica. Non si tratta di due aspetti, o di due serie fenomeniche del reale, ma di due manifestazioni irreducibili e correlative di una unica realtà.

Queste manifestazioni non sono collegate tra loro da una legge causale, che non sarebbe concepibile, ma da una legge di coesistenza. Perciò sono vani tutti i tentativi di ridurre il suddetto rapporto di coesistenza in rapporto causale: nè nel senso che uno dei due termini sia causa dell'altro — perchè ciò sarebbe in contraddizione con l'equazione qualitativa della causalità — nè nel senso che le due realtà derivino da una realtà unica ulteriore, perchè siamo incapaci di concepire una realtà simile: se la sostanza è l'unità delle proprietà, dove mancano queste non si può far uso di quell'idea. « La realtà ci si presenta sotto queste due forme reali; non potremmo negare il fatto per questo che i nostri tentativi di riduzione falliscono. Ci si presentano come una sola realtà, così come sono un mondo solo quello dello spazio e del tempo, della materia e dell'energia; ci si presentano come essere e coscienza di essere; perchè dovremo negare la loro unità? Non ci è nessuna intelligibilità in questa coesistenza, e il ricorrere alla teoria del *doppio aspetto*, all'illusione di ottica mentale, non è necessario e non risolve il problema » (14). E la causalità delle due serie come deve pensarsi? Il Masci prevede l'obbiezione, e le va incontro. Le serie sono coesistenti, ma le singole causalità non sono coesistenti, altrimenti non si vedrebbe nessuna ragione della loro variazione correlativa. Esse costituiscono in realtà una sola serie causale. « Una realtà psicofisica non può avere che una causalità psicofisica. Ma siccome le due causalità, come quelle che sono og-

---

(14) *Introduzione generale alla Psicologia*, p. 217.

getto di due apprensioni diverse, sono nell'apprensione diverse, la loro *unità reale* diventa dualità e *irreducibilità mentale* » (15). Dunque non c'è più omogeneità tra esperienza e pensiero? Come avviene che all'unità oggettiva dell'esperienza si accompagna l'eterogeneità maggiore che il nostro pensiero contempli? Il Masci non sa rinunciare nè all'unità dell'esperienza, nè alla dualità della percezione. « Come il calore e la luce, il calore e la repulsione molecolare, il numero delle vibrazioni e l'altezza del suono, sono qualità irreducibili e correlativamente variabili di un fatto in sè unico, così sono il fatto cerebrale e il fatto psichico. Le sensazioni sono tra loro irreducibili con lo stimolo, ma non perciò sono in loro stesse delle realtà diverse o indici di realtà diverse » (16). Certamente ci riesce malagevole d'intendere ancora l'unità organica di pensiero e realtà, di concepire ancora la conoscenza come costruzione e sintesi creatrice del reale, quando proprio in essa affiora una dualità irreducibile che non appartiene alla realtà. Pure il Masci non indietreggia e non ripiega sulle posizioni dichiarate inaccettabili, quali il monismo spiritualistico ed il materialismo filosofico. Se la materia non è reale, perchè ci apparisce come tale? E se lo spirito non è reale, perchè apparisce autonomo e produttivo? Ma se coesistessero semplicemente, non si spiegherebbero le loro variazioni correlative, le quali si spiegano soltanto se tra le due serie ci sia rapporto causale, oppure se la serie causale sia in realtà unica. Esclusa la causalità reciproca, non resta che « rinunziare alla riduzione mentale, ed accettare la reale, che ci è data dall'esperienza. Ed allora non domanderemo in che modo l'una operi sull'altra perchè questa domanda non ha senso per una realtà che è una. Quelli che professano la teoria del parallelismo oscillano continuamente tra il punto di vista fenomenistico ed il realistico, tra l'irreducibilità e la compenetrazione delle serie. Noi siamo per l'unità e per

---

(15) *Ibid.*, p. 218.
(16) *Op. cit.*, pp. 218, 219.

la compenetrazione reale e per la duplicità e separazione percettiva » (17).

Non si può negare che il Masci abbia fatto uno sforzo considerevole per eliminare tutte le antinomie che travagliano la teoria della conoscenza e costruire l'organismo ed il sistema della funzione conoscitiva in armonia non solo con le leggi intrinseche alla natura del pensiero, ma altresì con l'esperienza, in quanto contenuto e vita del pensiero. Ma è altrettanto innegabile che è tuttaltro che riuscito lo sforzo fatto dal Masci di ricondurre i due termini, spirito e natura, ad un unico profondo principio, in modo che è una medesima sostanza quella che si esprime in due diversi ordini (psichico e fisico), sostanza dinamica e creatrice nel processo evolutivo. In lui la soluzione monistica a resta un'esigenza o una pura affermazione (18). L'esperienza ci dà i due termini sempre uniti e solo per induzione possiamo pensare che ab-

---

(17) *Ibid.*, pp. 219, 220. Il MARESCA nella sua prefazione (pp. IX-X) all'*Introduzione gener. alla Psic.* del Masci, circa il problema del rapporto tra l'unità reale dell'esperienza e le due manifestazioni conoscitive credute irriducibili, nota: « I fatti psichici non si riducono a movimenti spaziali, ma non sono privi di grandezza, se la grandezza spaziale non è la sola grandezza concepibile. Il tempo non è la negazione dello spazio, se è un momento della sua costruibilità. E lo spazio non è una proprietà oggettiva che una serie di fatti possiede indipendentemente dalla coscienza. È vero che la materia non è il fenomeno dello spirito, ma nemmeno può sostenersi che essa sia una proprietà della realtà irriducibile alle qualità dello spirito. Insomma se la materia la conosciamo per lo spirito non può essere eterogenea a questo. Gnoseologicamente parlando, se la materia è un contenuto di sensazioni non può essere eterogenea agli stati psichici, altrimenti la conoscenza sarebbe il punto di contatto tra due modi di essere irreducibili del reale, e quindi non sarebbe più sintetica. Perciò l'ipotesi del monismo psicofisico è suscettibile di essere ulteriormente elaborata proprio nelle direttive metodiche segnate rigorosamente dal Masci alla Psicologia per metterla in armonia con le esigenze più generali della Gnoseologia ».

(18) Il M., infatti, scrive: « Respinte le ipotesi metafisiche, respinto il materialismo psicofisico, respinto il dualismo critico, resta il grave compito di formulare la teoria del parallelismo dal punto di vista dell'esperienza », la quale, « sebbene fondata sulla esperienza, non è però del tutto indifferente rispetto alle ipotesi metafisiche » (*Il Materialismo psicofisico* ecc., P. III, p. 66).

biano un'unica radice. Ma l'induzione non può consentire salti metafisici e si ferma di fronte alla soglia dell'inconoscibile e dell'ignoto. E qui si fermò il Masci, senza riuscire a tirarsi fuori dall'agnosticismo metafisico o da una forma di misticismo.

4. *La revisione del neocriticismo del Masci: M. Maresca.* — Scolaro del Masci è MARIANO MARESCA (19), che ha dedicato, fino ad ora, la sua maggiore attività ai problemi della pedagogia. Ma nel Maresca c'è tale legame tra i problemi pedagogici e quelli filosofici che non è possibile prescindere dai primi.

Al Masci il Maresca deve l'abito mentale dell'analisi accurata dei problemi filosofici e l'impostazione di questi come critica delle forme concrete dell'esperienza, come pure gli deve l'interesse mentale prevalente che, dai problemi pedagogici, morali e religiosi lo ha spinto senza posa verso il problema gnoseologico.

L'inizio dell'attività del Maresca coincide con l'affermarsi della tesi del Gentile della risoluzione totale della pedagogia nella filosofia. Egli mette in rilievo la conquista della speculazione filosofica idealistica: « La concezione dello *spirito* come *sviluppo* e della *libertà* come sviluppo, ossia *dinamicità*, è un punto di vista fondamentale per la filosofia moderna e d'importanza capitale per l'intelligenza del mondo spirituale, dei suoi valori, per i problemi che vi si connettono. L'aver superato il concetto statico dello spirito, benchè sia il risultato di tutto un movimento speculativo che va da Descartes (il quale pose l'essenza dell'anima nel pensiero attuale) fino a Leibniz, è un merito grande dei seguaci dell'idealismo postkantiano specialmente per la vigoria e la costanza con cui questi hanno difesa, mantenuta ed illustrata la loro tesi contro tutti i tentativi di rinascita

---

(19) È nato a Piano di Sorrento (Napoli) il 23 marzo 1884. Dapprima prof. nelle Scuole medie, dal 1923 al 1937 ha tenuto la cattedra di pedagogia nell'Università di Pavia. Dal 1937 insegna, nella stessa Università, filosofia teoretica. Oltre al Masci, sul M. ha influito anche I. PETRONE.

della concezione statica della realtà per opera del positivismo » (20).

Ma la struttura della realtà, di cui la conoscenza è come lo scheletro interno, qual'era stata concepita dal Masci sulle orme di Kant, faceva vedere al Maresca i limiti dell'idealismo pedagogico, derivanti proprio da esigenze gnoseologiche e l'insufficienza funzionale di esso a darci l'intelligibilità coerente dell'esperienza educativa (21).

Il Maresca rivendica il diritto all'esistenza alla tecnica pedagogica, alla metodica, alla psicologia, le quali hanno il solo difetto che hanno tutte le scienze, di essere particolari e frammentarie; perciò devono prendere contatto con la filosofia, ma non annullarsi in essa. Sicchè l'idealismo, per il Maresca, incontra un limite proprio nella sua iniziale affermazione dell'identità di realtà e di pensiero attuale. Da questa identità il Gentile era stato indotto a negare non solo la distinzione tra spirito e mondo, ma anche quella tra spirito e spirito.

Il Maresca continuò ad approfondire il problema gnoseologico e quello della realtà spirituale come processo educativo nel lavoro *Idealismo e realismo nel problema della realtà esterna e loro valore per la Pedagogia.* In questo lavoro c'è una netta presa di posizione di fronte all'idealismo filosofico e pedagogico. Per il Maresca, non si tratta di opporre il realismo all'idealismo e di costruire una pedagogia in servizio di un sistema filosofico: realismo ed idealismo sono vedute gnoseologiche unilaterali, per se stesse indifferenti al problema pedagogico,

---

(20) *Il problema gnoseologico della pedagogia*, p. 27.

(21) Così il M. abbozza fin d'ora la sua critica: « La conoscenza com'è intesa dall'idealismo assoluto ha in se stessa il limite, non fuori di sè, nelle cose: orbene il limite va rispettato, non soffocato con la prevalenza di quello che nega il limite! Se c'è il momento dialettico della necessità, dell'oggetto, del pensato, della natura, dell'altro, perchè ostinarsi a vedere soltanto la libertà, la finalità, il soggetto, l'Io, quando tutte queste cose non sono senza di quelle? Quello ch'è reale è l'Io: va bene. Ma perchè distinguiamo nell'Io varii momenti? L'errore non è la distinzione dei momenti, ma la loro separazione dall'Io, la loro ipostasi » (*Ibid.*, p. 32).

alla cui soluzione non si richiede nè che la realtà sia irriducibile al processo del pensiero nè che s'identifichi con questo; ma solo si richiede che la realtà sia un processo di svolgimento liberamente modificabile dall'educando. L'idealismo se elimina la difficoltà in cui urta il realismo — il processo del reale costituito tutto fuori dello spirito e indifferente al nostro conoscere — ne solleva un'altra più grave: identificato il processo del reale col processo del conoscere, in che modo lo svolgimento spirituale si può concepire libero, cioè modificabile dalla volontà? (22).

Perciò la distinzione tra conoscere e volere è fondamentale, non solo per l'intelligibilità dell'esperienza educativa, ma per la stessa intelligibilità dell'esperienza in generale, perchè essa è una manifestazione della distinzione originaria di forma e contenuto della conoscenza, e dell'esperienza, come inscritta nella struttura del pensiero bensì, ma non derivabile da questo. Alla formula dell'identità di pensiero ed essere il Maresca sostituisce quella dell'unità del conoscere e del fare: non già che il conoscere non sia un fare, ma bisogna distinguere tra il fare-conoscere e il fare-volere. Il conoscere è forma del reale non il reale assoluto. Se la forma suppone il contenuto, questo, benchè non sia dato prima e fuori della forma, non è pura passività; e se la forma è dinamica, dinamico dev'essere anche il contenuto di cui la forma è l'unità sintetica. E il libro termina con questo pensiero, che il Maresca svilupperà in seguito (23). « Il processo del reale quando culmina nell'autocoscienza, dà luogo al processo del divenire spirituale, in cui l'intelligenza e la volontà appariscono come gli aspetti d'un unico processo nel quale l'intelligenza unifica un contenuto prodotto dalla libera attività della volontà creatrice » (24). Con questa maniera d'intendere l'attività sintetica della conoscenza sono superate definitivamente le ultime barriere dinanzi alle quali si era

(22) *Op. cit.*, pp. 153 e segg.
(23) Nel vol. *Moralità e conoscenza.*
(24) Pag. 178.

arrestato il pensiero teoretico del Masci, che non si era liberato dal formalismo schematico del Kant, ed aveva avuto della ragione un concetto statico ed aveva concepito le categorie come principii immutabili nella loro natura ideale, nonostante che avesse cercato la genesi psicologica della loro formazione come idee distinte; ed aveva inoltre postulato un dato esterno al pensiero, inerte, amorfo, limite qualitativo della conoscenza, la cui *incidenza* con la realtà era *eccentrica*. La realtà, per il Maresca, pur non derivando dal pensiero, è inscritta nel processo del pensiero e non può non avere in questo il suo centro.

In una serie di saggi sulle varie attività spirituali dell'uomo, dall'economia alla morale, e nei due lavori *Il problema della scienza e l'educazione*, *Il problema della religione nella filosofia contemporanea*, il Maresca coglie il momento educativo nel processo fenomenologico dello spirito umano. Per lui, la libertà, suprema categoria della vita spirituale, non è riducibile ad un concetto, anzi è il principio inesauribile di ogni concetto, che ne è una manifestazione provvisoria. L'idealismo che riduce la realtà al concetto esaurisce la libertà dello spirito nella necessità delle forme della sua dialettica e in queste chiude anche il circuito della vita educativa. Nessuna forma dello spirito può presentarsi in una natura definitiva e con una orientazione finale: tutte le forme sono creazioni dello spirito, che in tanto hanno un significato, in quanto in esse la vita spirituale manifesta la sua infinita capacità di sviluppo, insequestrabile da qualsiasi sua espressione finita. L'educazione simboleggia la esigenza di uno sviluppo dello spirito secondo la sua insopprimibile radicale libertà ed è redenzione di tutto l'uomo da tutti i fattori di asservimento spirituale.

Siccome l'attività religiosa si presenta coi caratteri d'un'esperienza *sui generis*, non solo irreducibile alle altre forme dello spirito, ma posta in un piano quasi privilegiato rispetto al flusso generatore dell'esperienza storica, il Maresca nel citato lavoro, che è un ampio disegno di filosofia della religione, mostra che lo spirito è liberamente creativo in ogni sua forma, religione com-

presa, che l'originalità e l'irreducibilità non è il privilegio della religione, ma è la vita stessa dello spirito che si attua liberamente in forme imprevedibili. Così non c'è conflitto tra le forme dello spirito intese nella loro originalità; ma solo quando queste vengono trasportate sul piano della razionalità e concepite come momenti d'un unico processo razionale, si può parlare di antitesi, di subordinazione e di assorbimento d'una forma nell'altra. La religione trova nella filosofia le condizioni della sua trascrizione razionale, non le ragioni del suo esserci e del suo divenire come forma dello spirito.

Lo stesso dicasi della moralità: il dovere è razionale (*rationabile sit obsequium vestrum*) non in quanto è una creazione della ragione, ma in quanto la ragione penetra nel dovere, lo concepisce come qualcosa di universale, conforme alle esigenze razionali, valevole sempre e dovunque. Ma l'atto del dovere non emana dalla ragione, come non emana dalla ragione l'atto religioso. Queste affermazioni esigevano di essere convalidate e rese inerenti alle esigenze gnoseologiche che imperano nella concepibilità dell'esperienza spirituale. Ciò ha fatto il Maresca nel lavoro già citato *Moralità e conoscenza* nel quale, riprendendo le direttrici ideali apparse in *Idealismo e realismo...*, spinge a fondo l'indagine sui costituenti dell'esperienza, che si rivelano sospesi a due fattori trascendentali, un apriori teoretico e un apriori pratico, non contenuti di esperienza, ma radici ideali eterne di qualunque esperienza concreta. Il Pensiero assoluto — a priori teoretico — è la radice del pensare umano in quanto è immanente nella conoscenza, generatrice della verità nel tempo; la Volontà assoluta — a priori pratico — è la radice del volere umano, libero e contingente, in quanto è immanente in tutti gli atti volitivi, come la loro condizione ideale, ingenerata, eterna radice del dover essere di fronte all'essere contingente dell'esperienza liberamente creata come contenuto del pensiero umano nel tempo.

Il Maresca è intento a sviluppare le idee centrali dei lavori precedenti in una teoria generale della conoscen-

za come critica dell'esperienza. In lui c'è certamente un più vivo senso di concretezza che non nel Masci e si vede che il discepolo è ormai molto più lontano dal positivismo di quanto non lo fosse ancora il maestro. Il Maresca, impegnato a superare l'unilateralità dell'uno e dell'altro, sente intimamente le esigenze dell'idealismo del Gentile, ma conserva il soggetto e l'oggetto come i due poli inscindibili della conoscenza, in modo da soddisfare nell'unità del pensiero e dell'essere le esigenze del realismo. Ma piuttosto che risolvere il problema metafisico, lasciato aperto dal Masci, a me pare che in lui si sia affievolito il senso di questo problema (25).

---

(25) Recentemente il MARESCA (*Religione e vita spirituale*, in « Arch. di Filos. », II, 1941) ha studiato il concetto di religione, come aspetto della vita spirituale, in rapporto alla filosofia. Per il M., l'esperienza religiosa non è il prodotto di esigenze razionali, ma deriva da un'esigenza o categoria spirituale irriducibile alle categorie della razionalità: « la ragione si trova dinnanzi ad un a priori religioso eterogeneo alle categorie razionali, assolutamente altro da sè, irriducibile a qualsiasi principio logico », di fronte ad « un irrazionale radicale » (p. 238). Non vi è subordinazione della filosofia alla religione e della religione alla filosofia. Il M. accetta il concetto della religione come assurdo e paradosso del Kierkegaard. Tuttavia la ragione ha una funzione immanente nella vita religiosa. Quali i limiti e il significato di questa funzione? *Nec cum te nec sine te*, dice il M.: *non cum te*, perchè la religione non può accontentarsi delle trascrizioni razionali della sua esigenza: « l'atto religioso non è conoscenza astratta di un Dio che l'uomo trova nel suo pensiero, ma è comunione vivente con un Dio, Padre buono, che ama, si rivela all'uomo, s'incarna, redime, risuscita i morti ». *Non sine te*, in quanto la religione come forma concreta della vita dello spirito non può stare senza la ragione. Infatti, la ragione libera il dato primordiale spontaneo della coscienza religiosa dalla sua fenomenica apparizione e lo collega con le universali categorie che alimentano tutta la nostra cultura; la ragione da bisogno psicologico convalida la religione come esigenza spirituale; ne promuove il progresso. - Com'è evidente, il M. esaspera in un'antitesi radicale quel che non è tale, a ciò indotto da una concezione della religione mutuata dall'irrazionalismo religioso (specie dell'Otto) e da un significato incresciosamente ristretto del termine filosofia.

Scolara del Masci è stata anche EMILIA NOBILE (nata a Napoli il 20 aprile del 1869 e lib. doc. di filosofia morale in quella Università), la quale ha anche sentito molto l'influsso di J. Boehme. Secondo la Nobile, nel fondo delle cose vi è un dualismo

5. *Gli sviluppi del neocriticismo filosofico-pedagogico: V. Vidari, G. Della Valle, R. Resta.* — Oltre al Maresca, altri seguaci del neocriticismo, almeno come educazione ed indirizzo mentale, hanno dedicato molto della loro attività agli studi pedagogici (26). Come abbiamo fatto per il Maresca, li consideriamo solo per gli aspetti filosofici del loro pensiero. Cominciamo da Gio-

---

di forze — il Male e il Bene — sempre in lotta, forze opposte irriducibili, non generate dialetticamente da un principio unitario; il dualismo è originario e tutta la realtà si riduce all'antitesi di queste due forze. Tuttavia, l'A. cerca di evitare un irrazionalismo e un pessimismo assoluti, pur senza accettare la concezione hegeliana della razionalità di tutto il reale.

Atteggiamenti neo-kantiani si trovano in G. Rolla, per il quale la distinzione tra *fenomeno* e *realtà* non va intesa come dualità relativa: « la distinzione *sottintende* l'unità. E di due cose costituenti una unità, allora, una può ben sentire la esistenza e le variazioni dell'altra » (*L'intimo fondamento del reale*, p. 18). Ciò evita di parlare, nel problema della conoscenza, di un *dentro* e di un *fuori* del soggetto, quasi questo fosse meccanicamente « un corpo, limitato, circondato dallo spazio entro il quale si trovano, assolutamente distinti, altri corpi ed altri soggetti » (p. 17). La verità, per il R., è un puro dato d'intuizione: la verità è, per essenza, la razionalità del mondo fenomenico. Quando una cosa è *sentita* vera, è *sentita* anche reale. « Di qui: ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale. E l'intuizione del vero assoluto sarà quindi anche l'intuizione del reale assoluto » (p. 21). È questa l'intuizione a cui arriva l'io individuale, che si avverte centro di una coscienza universale. C'è una pluralità che è unità e il principio del mondo è l'unità di tutti gli elementi del mondo stesso. « Fuori dell'essere non c'è più nulla; non c'è che l'anima in diretta relazione e intuizione del Tutto, dell'assoluto » (p. 42), dove « si annulla » la « pluralità dei relativi ».

(26) Incremento a questi studi, più come animatore che come teorico, diede Luigi Credaro, nato a Sondrio nel 1860 e morto a Roma il 15 febbraio 1939. Successe nel 1899 al Cantoni, suo maestro, nell'Università di Pavia e dal 1902 al 1935 insegnò pedagogia nell'Università di Roma. Deputato al Parlamento, per due volte Ministro della Pubblica istruzione e Senatore del Regno. Il Credaro, sotto l'influsso del Cantoni, contribuì alla diffusione del kantismo in Italia. In Germania fu scolaro del Wundt e dello Strümpell discepolo delio Herbart, di cui il Credaro elaborò il sistema nel vol. *La pedagogia di G. F. Herbart*. Il Credaro sostenne sempre il realismo pedagogico e combattè l'assorbimento della pedagogia nella filosofia (v. bibliografia).

VANNI VIDARI (27), il maggiore rappresentante di questo gruppo, che può considerarsi, eccettuato il Gentile e assieme al Lombardo Radice, il maggiore pedagogista italiano del nostro tempo.

I primi interessi del Vidari furono per i problemi dell'etica, che egli studiò nell'ambito della mentalità di Kant. Però il Vidari, pur conservando l'assolutezza e l'autonomia della legge morale e la rigidità dell'etica kantiana, accostò sempre questa concezione alla realtà della vita umana e sociale, fino a quando il suo pensiero si configurò nettamente in quello che può chiamarsi il suo *umanesimo spiritualistico*, di cui è centro l'uomo, come sintesi d'intelligenza e di volontà.

Di questa prima fase dell'attività del Vidari l'opera più notevole resta *L'individualismo nelle dottrine morali del secolo* XIX, opera di notevole valore storico, espositivo e critico. Il concetto centrale animatore del lavoro è quello dell'uomo concepito come ente spirituale e sociale, che così è sintetizzato dallo stesso Vidari: « L'unico concetto, nel quale la invocata sintesi degli opposti concetti di individuo e di società si attui, è quello di *persona*, cioè di attività individuale che, in quanto è per essenza spirito, si svolge per motivi capaci di universalizzazione, cioè per sentimenti disinteressati, e quindi verso fini e secondo norme universali razionali. La persona è l'universale concreto, o realtà individuale sollevata all'universalità dell'idea; è la vita spirituale che, pur nella naturalità dei suoi impulsi, da se medesima si governa, è la espansione franca dell'energia individuale secondo la legge universale che è mista nella sua natura di spirito » (28).

Dal 1912 questo principio etico ha orientato tutta l'opera ulteriore del Vidari e precisamente il suo sistema pedagogico. Temperamento di sociologo e di stori-

---

(27) Nacque a Vigevano nel 1871 e fu discepolo del Cantoni. Insegnò filosofia morale nella Università di Pavia. Nel 1912 successe all'Allievo nella cattedra di pedagogia della Università di Torino, dove si spense il 12 aprile 1934. È stato una figura insigne di studioso, di maestro e d'italiano.

(28) *L'individualismo* ecc., p. 289 e segg.

co, volto più a considerare la prassi nella sua concretezza che a speculare sulla teoria della prassi, il Vidari trova per l'appunto nella pedagogia il sistema delle azioni, il campo fecondo, dove i principii normativi della condotta sono colti nel loro processo vitale concreto e non più solo ideale come nella moralità. Incline per tendenza alla conciliazione delle dottrine (sintetismo e non eclettismo), il Vidari potè concepire il tentativo di « unificare la complessa esperienza educativa e di darle un'organizzazione teoretica autonoma, liberandola dalle strettoie mortificanti d'un rozzo empirismo pedagogico, ignaro dei suoi fondamenti teoretici, e distinguendola dai problemi generici della filosofia dello spirito, in cui l'idealismo minacciava di assorbirla » (29). Questa posizione consentì al Vidari di conservare e di difendere alcuni principii del positivismo (rapporti con l'ambiente, azione delle circostanze esterne su cui l'educatore intenzionalmente opera, ecc.) e di affermare contro il positivismo che l'educazione è promotrice dello sviluppo spirituale umano, che si compie per una propria forza interiore; di accettare dagli idealisti il culto dei valori dello spirito e di difendere contro di loro la distinzione tra educando ed educatore, il valore autonomo della pedagogia che tuttavia ha carattere filosofico, ecc. (30).

Come si vede, il fondamento della dottrina etico-pedagogica del Vidari è uno spiritualismo deciso. Lo spirito per lui è libero svolgimento e il reale è pluralità di spiriti: l'attività etico-educativa è precisamente azione reciproca tra gli spiriti finiti. Ma il manifestarsi temporale e finito della vita rimanda ad indagare la radice della spiritualità, cioè a porre il problema dei valori eter-

---

(29) M. Maresca, *G. Vidari*, commem. letta nel R. Istit. Lomb. di Sc. e Lett., pp. 5-6 dell'estr.

(30) Il concetto della pedagogia come scienza filosofica autonoma, che si distingue sia dal metodo delle scienze sperimentali, sia dalla filosofia vera e propria, è dello Herbart, che costruì la pedagogia sulla psicologia e l'etica. Per il Vidari psicologia e sociologia sono i *dati* (il contenuto) della pedagogia, su cui l'intuizione filosofica (principio formale) costituisce la pedagogia come scienza filosofica autonoma.

ni infiniti dello spirito. Le manifestazioni spirituali contingenti portano in sè l'esigenza dell'assoluto. Per il Vidari, la vita religiosa eleva alla consapevolezza piena del rapporto tra il volitivo e l'assoluto, tra l'uomo e Dio, e la disciplina religiosa completa tutte le altre forme di disciplina spirituale (31).

Manca però nel Vidari un'elaborazione teoretica dei principii del suo pensiero etico-pedagogico. Egli è indifferente alle mediazioni razionali e guarda solo alla azione: i suoi scritti perciò esprimono sentimenti e interessi spirituali dell'A. e non una vera e propria costruzione speculativa. Ciò spiega perchè l'aspetto più duraturo e più significativo dell'attività del Vidari sia quello storiografico (32), che lo portò a scoprire il processo della coscienza nazionale dall'Umanesimo al Risorgimento e la funzione della civiltà italiana nei momenti fondamentali del diritto romano, del dogma cattolico, del concetto umanistico dell'uomo e di nazione, proprio del Risorgimento; e nella nazione la forma più alta della concretezza morale dell'individuo. Tra tutti i neokantiani, il Vidari è il più lontano dal positivismo.

A differenza del Vidari, rigoroso nelle sue deduzioni si presenta il *realismo critico o energeticismo*, come è stato anche chiamato, di GUIDO DELLA VALLE (33), scolaro del Masci, che ha sempre sostenuto, come consona alla tradizione italiana, una forma di pedagogia realistica, nella formulazione della quale, oltre al Masci, ha sentito l'influsso del Credaro e dello Herbart.

Il Della Valle si stacca dal Masci nella premessa metafisica della dualità psicofisica e rigetta il materialismo, lo spiritualismo e il dualismo. Per lui, il mondo è costituito da una molteplicità di esistenze, che manifestano

---

(31) Questa visione teistica è svolta specialmente nell'opera *L'educazione dell'Uomo*.

(32) V. la bibliografia.

(33) È nato a Napoli il 25 genn. 1864. Prof. dapprima nelle Scuole medie, giovanissimo ebbe la cattedra di pedagogia nella Università di Messina. Da molti anni insegna questa disciplina nell'Università di Napoli.

la loro attività nella duplice forma di movimento spaziale e d'interiorità prepsichica: « unità assoluta del reale nella duplicità delle manifestazioni fenomeniche indipendenti, indeducibili, l'una dall'altra ». Le due serie dell'esperienza sono *funzioni* (nel significato metafisico) collaterali di una terza serie metempirica, variabili indipendenti tra loro, ma dipendenti da una terza variabile indipendente (34). Le antinomie (soggetto-oggetto, natura-spirito) non corrispondono alla natura intima della realtà, ma sono manifestazioni fenomeniche di un reale unico; sono il risultato dell'atteggiamento del nostro pensiero e non l'espressione di una particolare struttura della realtà.

Su queste basi metafisiche, il Della Valle ha elaborato due concetti: il concetto di *lavoro* e quello di *valore*, che costituiscono appunto i cardini della sua pedagogia realistica.

Chi *lavora* ha un *ideale* da realizzare: da un lato, il lavoro, lo sforzo, dall'altro il valore, il fine; la pedagogia ha lo scopo di coordinare tutti gli sforzi, di dare una valutazione razionale degli ideali, in breve, di utilizzare integralmente tutte le più profonde energie del nostro spirito per la conquista dei beni supremi, cioè di tutti i valori: intellettuali, morali, economici, politici, estetici, ecc. La pedagogia come « axiologia applicata », da una parte presuppone la teoria generale e formale dei valori e, dall'altra, la teoria del lavoro, specialmente di quello mentale. Il lavoro è *mezzo*, il valore è *fine* (35).

---

(34) Cfr. *La psicologia della coscienza.*

(35) Il Della Valle, nell'opera *Le leggi del lavoro mentale*, ha studiato a fondo il problema del lavoro e delle sue leggi per determinare il metodo più adatto alla scienza dell'educazione, utilizzando le ricerche del Fechner, del Wundt, del Benussi, ecc. Egli arriva alla conclusione che « il concetto di lavoro non è un concetto limite nè una categoria puramente formale. È vero che esso è costantemente un mezzo per raggiungere veri e propri Fini-Valori; tuttavia in seguito alla nota commutazione dei valori di mezzo nei valori di fine, finisce con l'assumere un'incalcolabile importanza etica, le cui ripercussioni divengono ad ora ad ora più potenti nel complesso dinamismo della vita sociale contempora-

La filosofia, per il Della Valle, è teoria generale del valore, axiologia. « La Logica, l'Estetica, l'Etica, la Economia sono tutte parti integranti della Filosofia dei valori e *separatamente* hanno formato oggetto di ricerca in tutti i tempi e presso tutti i popoli »; ma è mancata finora la visione dell'insieme, la comprensione degli intimi rapporti che collegano i vari campi di valutazione, cioè è mancato lo studio non *dei* valori, ma *del* valore (axiologia) (36).

Il Della Valle critica le altre forme di axiologia (come trasfigurazione etica, estetica, mistica della natura, come concezione animistica o teleologica del mondo), considera il valore logico della stessa natura di tutti gli altri valori (e dunque non come misura unica) e costruisce la sua axiologia pura come studio dei valori, in quanto costituiscono categorie formali dello spirito. Il valore è categoria primitiva ed irreducibile, da cui de-

---

nea. Il lavoro mentale, in seguito a tali rivolgimenti interiori, è divenuto anzi un equivalente ideologico ed emotivo della catarsi religiosa, un succedaneo laico della preghiera. E il compito della Scuola consiste appunto e soprattutto nell'educazione al lavoro mentale, libero, originale, personale ».

Ecco le leggi psicoenergetiche del lavoro studiate dal D. V.:

a) la legge del lavoro come funzione matematica nel tempo;
b) la legge di dipendenza del lavoro psicologico dalla traiettoria integrale;
c) la legge di periodicità;
d) la legge di equivalenza;
e) la legge di interdipendenza;
f) la legge di correlazione funzionale;
g) la legge d'interferenza psicofisiologica;
h) la legge di disproporzionalità;
i) la legge d'individuazione progressiva;
l) la legge dell'incremento psicoenergetico indiretto.

(36) La dottrina del valore, com'è noto, si rifà a Kant e trova i suoi antecedenti nell'esigenza di superare i limiti delle singole parti della filosofia e il movimento irrazionalistico, negativo dei valori. Il Windelband, il Rickert e lo Höffding sono i più noti formulatori di essa. In Italia il Masci ed altri avevano richiamato l'attenzione su questa filosofia. Il Della Valle, però, più che all'indirizzo etico del Windelband ecc., si rifà a quello metafisico del Lotze, Eucken, ecc.: cioè, i valori esistono indipendentemente dall'esservi una coscienza che li acquisti.

rivano tutte le altre (37). Il valore-fine non è oggetto di determinazione scientifica, cioè d'indagine causale, constatativa, oggettivistica, ma è oggetto di speculazione filosofica, soggettivistica, valutativa, formale. La valutazione è soggettiva, ma non infirma l'oggettività dei valori. I valori sono tra loro incommensurabili e non vi è una scala dei valori: nella loro purezza, sono tutti eguali. Il compito della filosofia non è soltanto quello di ricercare ciò che i valori hanno d'identico e di universale, ma anche di stabilire la sintesi unitaria tra le varie teorie dei valori. Questa unificazione può essere *oggettivistica* (Religione o elaborazione del concetto di Dio come realtà trascendente) o *soggettivistica*, che dà origine alla Metafisica o elaborazione del concetto di assoluto immanente nell'universale coscienza generica.

Secondo il realismo critico, la valutazione individuale non è un fatto da constatare (positivismo) nè una creazione spirituale (idealismo), ma è una *rivelazione* o *esperienza* di una realtà autonoma trascendente. Il processo costruttivo del realismo critico è la « dialettica delle antinomie ». L'antinomia fondamentale è quella di soggetto e oggetto e ad essa vanno ricondotte le tre antinomie di valore e conoscenza, valore e sentimento, valore e volontà. L'oggetto è rappresentato dal valore, il soggetto da una delle tre funzioni psichiche fondamentali: da un lato l'essere, la verità, la bellezza, il bene, la ricchezza e dall'altro la sensazione, il giudizio, il piacere, la volizione, l'appetizione economica. I valori trascendono le funzioni psichiche, che sono simboli di soggetti empirici, che rivelano la presenza di una realtà assoluta. Il valore s'identifica col *dover essere* ed è in sè trascendente ed esistente anche se non avvertito da nessuna coscienza. Il valore non è il conosciuto o il desi-

---

(37) Come scrive il D. V., « al di sopra dei *Valori*; c'è il *Valore*. Vi sono la singole teorie speciali dei valori (gnoseologia, logica, estetica, economia, etica) che studiano ciò che i singoli valori hanno di specifico, di tipico, di essenziale, di differenziale, di irriducibile. Ma vi è anche *una teoria generale e formale del Valore*, che studia ciò che vi è di comune, di fondamentale, di unico, in tutte le diverse classi di valori ».

derato, ma il « dover esser conosciuto » o desiderato: esso è orientato verso l'esistenza futura (38). Da qui ancora il rapporto tra valore e lavoro o l'energia creativa occorrente per *produrre* o *riprodurre* un valore. L'intensità del valore è determinata dalla quantità di lavoro necessario per acquisirlo o crearlo. Non c'è valore senza una quantità minima di lavoro o con una quantità infinita.

Appare manifesto lo sforzo del Della Valle, attraverso l'elaborazione di Kant, di armonizzare l'idealismo e il positivismo. Egli accetta dal primo la soggettività della valutazione e dall'altro l'oggettività del valore, che non è nè un fatto, nè un'idea. Ma quel che non si spiega, a nostro avviso, è la trascendenza, l'universalità e l'assolutezza del valore, il quale sembra che sia più una proiezione di un atto soggettivo (psichico) che una realtà vera e propria. O il valore nel Della Valle si riduce ad un fatto e allora siamo in una forma di realismo; o è una categoria e come tale può essere universale ed assoluto, ma solo di una universalità e di un'assolutezza mentale. Perchè sia possibile giustificare la trascendenza

---

(38) Ecco il principio realistico formulato dallo stesso A.: « Il mondo esterno è da me considerato tale non perchè non sia appreso con un atto subbiettivo, ma perchè io (e con me tutti gli altri individui *normali*, che conosco) attribuisco valore a certi stati di coscienza (percezione), anzichè ad altri (illusione). Qualsiasi verità scientifica mi sembra tale, perchè io attribuisco valore a certi giudizi anzichè ad altri. Egualmente può dirsi di tutte le altre categorie di valori. In quanto noi, per esempio, attribuiamo valore morale a certi stati di coscienza, noi ne annulliamo il carattere psichico transeunte, ne proiettiamo il contenuto fuori di noi, attribuendo alla realtà spirituale trascendente così intuita un'oggettività, un'assolutezza, una universalità diversa qualitativamente ma non inferiore a quella che da gran tempo si suole riconoscere alla realtà materiale trascendente intuita mediante le categorie logico-esistenziali. Il conforme atteggiamento degli altri individui non può che convalidare tale interpretazione trascendente del nostro stato di coscienza, ma non potrebbe crearla dal nulla ove essa non apparisse al nostro spirito come una categoria imprescrittibile. L'indirizzo metodologico che scaturisce dalla sopra accennata estensione integrale del presupposto della critica kantiana a tutte le varie classi di valore può assumere la denominazione di *realismo critico* ».

e l'universalità del valore è necessario accettare la tesi teistica, che il Della Valle, invece, respinge. Egli, in fondo, riduce il valore ad un concetto economico (il rapporto lavoro-valore è quello della legge della domanda e dell'offerta) e la trascendenza del valore ad una ipotesi, che mal si armonizza con l'immanenza del valore stesso alla coscienza individuale.

Una forma più intransigente di *realismo* ha sempre sostenuto RAFFAELE RESTA (39), che, quantunque si sia formato nel periodo dell'evoluzionismo naturalistico e sociologico e si sia occupato di psicologia collettiva, tuttavia, anche in questa fase può considerarsi un positivista « extra muros » (40). A mano a mano ha accentuato la sua opposizione tanto allo scientismo quanto ad ogni forma d'idealismo. Di contro al psicologismo delle correnti affini alla sua posizione, egli ha avvertito la necessità pregiudiziale di una dottrina della conoscenza come fondamento critico e giustificativo di ogni concezione della realtà. La sua teoria della conoscenza, più che nelle opere pedagogiche (41), si trova esposta in saggi specifici e sintetici.

Il punto di partenza del Resta è quello comune a qualunque forma di realismo: conoscere è conoscere qualche cosa; se così non fosse il fatto stesso del conoscere non avrebbe significato alcuno. Il conoscere è sintesi (« sinolo », dice il Resta), che è « sapere qualche cosa » e tanto di enti individuali (ciò che chiamiamo sensazioni e percezioni) quanto di enti universali (categorie e idee). Il sapere ha per proprio oggetto indifferente gli uni e gli altri. Varia la molteplicità degli oggetti (sensazioni, idee, ecc.), ma rimane uno ed identico il principio dell'avvertire o del sapere, che in se stesso è sempre identicamente puro, « incondizionato potere di

---

(39) Nato a Turi (Bari) il 5 febbr. 1876. Professore di pedagogia per molti anni nel Magistero di Messina, tiene ora la stessa cattedra nell'Università di Genova.

(40) Così S. CARAMELLA ha chiamato alcuni nostri scrittori di pedagogia nel vol. *Studi sul positivismo pedag.*

(41) Vedi la bibliografia.

avvertire », di rivelare e notificare le cose (42). Le determinazioni (particolari o universali) che il conoscere presenta sono proprie della cosa in sè o della natura del mondo in sè, e solo in quanto il conoscere è per se stesso un puro e semplice potere di rivelare, esso è la condizione universalmente necessaria per la connotazione del mondo in sè e degli oggetti, nel loro particolare e nel loro universale, senza limiti e senza preferenze.

Dal concetto del conoscere come unità ed identità di se stesso, il Resta deriva queste conseguenze: a) tutte le determinazioni che il conoscere rivela sono proprie delle cose in sè: il mondo della conoscenza è la realtà in sè del mondo infinito; b) in principio, ogni cosa è nel conoscere quale è in se stessa; c) reciprocamente è necessario il singolo conoscere-essere, ma in esso altro è, nella propria categoria, il conoscere, altro è l'essere delle cose in sè nelle proprie categorie. È vero che ogni cosa mi consta in quanto la conosco, ma è sempre una cosa in quanto è se stessa, non altra cosa. Il Resta, in tal modo, svolgendo il postulato aristotelico-tomistico del realismo, considera come unico principio costruttivo della conoscenza l'*adeguazione della conoscenza alla cosa*, il principio d'identità o di non contraddizione e non come un puro principio logico-formale, ma come principio *ontologico*.

Conoscere però non è passivo rispecchiamento, ma è sempre attività di un soggetto (che è sistema di attitudini o di vocazioni individuali) con mezzi naturali di presa (percezione) e di riproduzione (memoria), che sono limitati e sempre imperfettamente idonei alla funzione del conoscere; mentre la cosa è complessa e spesso in se stessa difficile ad essere scoperta con i mezzi del sog-

(42) Perciò, per il R., la tripartizione di senso (percezioni), intelletto (categorie) e ragione (idee) è relativa agli oggetti che si presentano al sapere, non intrinseca o propria al sapere, che è uno e identico in sè come tale, categoricità di se stesso come identità di puro e indeterminato potere di rivelare, di notificare, di conoscere. Questo concetto della coscienza in sè o sapere in generale, aggiunge il R., si trova in Platone e più ancora in Aristotele e in S. Tommaso, con nomi differenti, ma con significato identico.

getto. L'attività rivelatrice del conoscere non solo è relativa alla soggettività (libertà delle inclinazioni dell'individuo), ma è anche relativa alla difficoltà obbiettiva delle cose. Ogni conoscenza è condizionata da un carattere di relatività. La cosa che rimane sempre se stessa è il punto di riferimento e di commensurazione per adeguare o rendere convenienti i predicati del soggetto. Perciò non vi è conoscenza di cose che nella forma di convenienza dei predicati al soggetto e dell'esperienza personale della obbiettività della cosa; cioè non vi è conoscenza che nella forma del *giudizio*. Conoscere una cosa, pertanto, non è semplice rispecchiare, ma è giudicare (43).

Strettamente legato a questo realismo della conoscenza è il problema dell'esistenza (a cui il Resta riconduce anche il problema dell'uomo), concepita come un sistema di enti autocentrici (monadismo), dominata nell'Infinito da una legge di unità di costruzione e di piano legislativo (44). Questa concezione dell'esistenza si fonda su tre punti centrali: l'unità e l'universalità dell'ordine di costituzione degli enti; la legge di predisposizione degli elementi categoriali, analitici e sintetici, nell'unità di ogni ente; l'universalità del principio di ordine nell'In-

---

(43) Il R. aggiunge che il principio d'identificazione della cosa con se stessa è principio di obbiettività che si conquista e si edifica col giudizio, cioè con approssimazioni progressive per via di valutazioni selettive del meglio. Non vi è conoscere che non debba essere valutare: è la forma axiologica propria del giudizio, giustificata dalla finalità immanente all'attività valutativa del giudizio stesso cioè, la conquista della verità. Cfr. per la gnoseologia i seguenti saggi: *I nuovi procedimenti dell'indag. filos.; La metafisica realistica dell'io; La dottrina della conoscenza e la legge della causalità; La gnoseologia e il fondamento metafisico della sua validità.*

(44) L'unità autocentrica di ogni ente è costituita da cinque elementi tipici onnipresenti (l'umano, l'animale, il vegetale, il dinamico od energetico, il fisico o il corporeo), elementi numericamente determinati nella loro ordinaria irriducibile categoricità. Dato il principio d'inerenza degli elementi nell'unità monadica d'ogni ente e data la natura propria d'ogni elemento categorico, la loro legge d'inerenza si caratterizza per un carattere di reciproca necessità e di reciproca predisposizione (cfr. per il problema ontologico specialmente i saggi: *Il problema del Trascendente e L'esistenza e le sue categorie*).

finito e il carattere dell'Infinito proprio dell'esistenza. La legge dell'ordine è immanente alla costituzione e al movimento degli enti nell'Infinito, ed è legge di dover essere secondo cui si costituisce e vive ogni esistenza nell'Infinito. L'ordine, in quanto è legge di unità del molteplice, è legge d'ordine ad un fine e come tale si ritrova tanto nell'atomo quanto nell'uomo; la legge di reciproca necessità ed inerenza degli elementi, il carattere di predisposizione degli elementi nell'unità di ogni ente e dei sistemi di enti nell'infinito manifestano nell'esistenza, quale principio legislativo dell'esistenza, un principio di Provvidenza. L'esistenza denota, quindi, un ordine della trascendenza che, dal centro alla periferia, presiede l'esistenza cosmica.

Il principio del Trascendente, in quanto è attività di ordine secondo una legge di Provvidenza, si rivela come attributo di un Ente assoluto, perfettissimo, motore: è Dio Padre. La sussistenza dell'infinito — esistenza del mondo in sè — (concezione metafisica realistica) è, dunque, intimamente costituita secondo una legge d'ordine che, in tanto è ordine finale (dover essere), in quanto è la forma della Provvidenza; e in tanto è finalità ordinatrice della Provvidenza, in quanto è l'atto puro di Dio, principio che giustifica il realismo teleologico.

Il postulato fondamentale dell'esistenza è, perciò, uno e identico in sè (il dover essere), in cui la dottrina dei valori (axiologia) è strumentale alla dottrina dei fini (teleologia) in una sintesi onnipresente di elementi e di enti, di cui è legge costitutiva l'ordine della Provvidenza e perciò la trascendenza e la creazione di Dio. Le categorie dell'unità dell'esistenza diventano consapevolezza ed autarchia di scelta e di attività axiologiche di condotta finalistica nell'uomo (che è anima in un corpo) secondo l'ordine obbiettivamente valevole dei fini o nell'ordine delle norme esemplari dell'Eterno, che nel sistema teleologico dell'umanità si dicono e sono: morale, gnoseologia, pedagogia, estetica, politica, ecc. Strumento di conquista e di perfezionamento dell'ordine obbiettivo dei fini o delle norme dell'Eterno, da parte dell'uomo, è l'obbiettività preferenziale del meglio e la

progressiva affermazione della legge della omogenesi (45).

Significativa certamente nel pensiero del Resta la esigenza di un realismo deciso, attraverso un ripensamento del realismo classico aristotelico-tomistico, come è anche notevole il tentativo di una visione totale e coerente del reale.

6. *L'etica della giustizia di E. Juvalta.* — Gli sviluppi del neokantismo che fino ad ora abbiamo delineato, s'incentrano sul problema del rapporto soggetto ed oggetto ed ora accentuano l'elemento soggettivo ora quello oggettivo della sintesi, cioè si muovono tra l'idealismo critico e il realismo critico. Il problema della conoscenza resta dunque in loro fondamentale; e, solo come difficoltà non superata, gli tien dietro quello dell'unità originaria dei due elementi della sintesi. In altri rappresentanti del neocriticismo, invece, come già del resto nel Vidari, l'attenzione è attirata dal problema morale che è studiato o con metodo positivo come problema autonomo rispetto alla metafisica, o è elaborato sulla base dell'etica e dell'estetica kantiana in rapporto all'empirismo inglese, fino al punto di costituire una metafisica estetica.

---

(45) Oltre a quanto abbiamo citato, cfr. per quest'ultima parte: *Trattato di pedagogia; Il lavoro e la Scuola del lavoro; Dante e la filosofia dell'amore.*

Non discorriamo, per i motivi già detti, dell'opera pedagogica del Resta. Tuttavia, non possiamo non accennare alla sua *Filosofia dell'educazione*, che riguarda anche i problemi filosofici veri e propri. Il R. pone il problema pedagogico su un piano realistico: la pedagogia è filosofia (esigenze universali) e scienza (esigenze particolari) dell'educazione. Affinchè essa abbia un principio intorno a cui costituirsi unitaria ed autonoma è necessario che il fine dell'educazione sia un valore essenziale all'uomo, *distinto* dagli altri valori ed obbiettivamente valido, cioè sia legge. Precisamente il motivo centrale della pedagogia del Resta (della quale si raccomandano soprattutto i capitoli sulla « vocazione ») è costituito dalla concezione realistica e finalistica del mondo, unica capace di fondare la libertà e la dignità della persona. L'uomo è unità concreta, centro d'autonomia, « io teleologico ». La educazione è appunto autoformazione della interiorità della persona secondo il modello di perfezione finale. Educare è edificare il maestro nell'uomo.

Lo studio dell'etica con metodo positivo e come problema autonomo è caratteristico del pensiero di ERMINIO JUVALTA (46), il meno kantiano dei nostri criticisti e il più vicino al positivismo, o meglio neokantiano e positivista in quanto positivismo e neocriticismo gli servivano contro la metafisica in favore dell'autonomia dell'etica.

L'Juvalta, fin dagli anni giovanili e dai primi scritti, considerò l'etica unicamente sotto l'aspetto del problema della giustizia come ideale in sè e come norma sociale, che dà impulso e significato ai movimenti storici, che mirano al miglioramento delle classi meno fortunate della società (47). Il suo problema è, dunque, di determinare il fine assolutamente giusto dell'agire umano indipendentemente dalla morale di un'epoca, cioè fondare un'« etica pura » da distinguere dall'etica che potrebbe chiamarsi sociale. Da qui la distinzione da lui sempre mantenuta tra l'*esigenza giustificativa* (determinazione del fine giusto di ogni azione nostra ed altrui) e l'*esigenza esecutiva* (prescrizione, imposta da un determinato assetto sociale, di seguire una certa condotta) (48). L'Juvalta mira a costruire l'etica di un ideale uomo giusto in una ideale Società, cioè un'etica non condizionata da particolari circostanze storiche e propria di una società universalmente giusta per tutti gli uomini di qualunque condizione (49). Solo una norma universalmente giusta

---

(46) Il barone E. Juvalta nacque a Chiavenna in Valtellina nel 1863. Laureatosi in lettere e filosofia all'Università di Pavia, dove fu scolaro affezionato del Cantoni, fu professore per molti anni in vari Licei. Libero docente a Pavia, dal 1916 fu prof. di filosofia morale nell'Università di Torino, dove morì nel 1934. Lontano dai maneggi accademici, visse solo per la Scuola e per lo studio. Scrittore conciso e poco fecondo, nei limiti che ha segnato alla sua indagine, è stata una delle menti più speculative del nostro tempo.

(47) Ciò non significa affatto che l'J. facesse propria l'etica del socialismo (cfr. A. GUZZO, *Vita e scritti di E. J.*, « Giorn, crit. d. filos. Ital. », f. I, 1936, pp. 85-86).

(48) Cfr. i capitoli secondo e terzo dei *Prolegomeni a una morale distinta dalla metafisica.*

(49) La distinzione delle due etiche, come nota lo stesso J. nel saggio su *La dottrina delle due etiche di H. Spencer e la*

può eliminare l'antitesi tra la virtù e la felicità (senza ridurle l'una all'altra o l'una a strumento dell'altra) e conciliarle nella giustizia, in modo che il primo concetto perda quel che ha di *anti-individuale* e l'altro quel che ha di *anti-sociale*. L'etica pura e assoluta deve precedere l'etica relativa o applicata, cioè, per poter indicare la condotta da seguire in una determinata situazione reale, è necessario conoscere la norma di condotta assolutamente giusta che si seguirebbe in una società perfettamente giusta. Questa norma dev'essere tale che tutti debbono riconoscere giusta una condotta ad essa ispirata, cioè una condotta che meni ad un fine supremo, che non può essere concepito se non come un fine in cui tutti ripongono o la felicità o la condizione necessaria della felicità. La norma non è dunque determinata da un'obbligazione di fatto che parte dalla società (esigenza esecutiva), ma da una *giustificazione* interiore della condotta. Un determinato ordinamento sociale può subordinare le esigenze dei singoli ad esso, ma ciò non significa che questi lo considerino come un fine che sia preferibile ad altro. E finchè questa preferibilità non è sentita, la subordinazione all'ordine costituito non è un *volere*, ma è un *subire*. L'esigenza giustificativa, pertanto, è soddisfatta quando il fine, a cui è ordinata la norma, è giudicato da tutti il fine superiore ad ogni altro fine e, come tale, riconosciuto giusto che sia anteposto ad ogni altro.

---

morale come scienza, si trova nello Spencer, il quale però, nota sempre l'J., faceva valere per fini assolutamente giusti quelle che erano le esigenze della società industriale inglese alla fine dell'Ottocento. L'J., inoltre, pur sostenendo che l'intento supremo al quale convergono tutti i risultati della speculazione spenceriana sia quello morale, rigetta il tentativo dello Spencer di una fondazione biologica dell'etica. Acutissime le critiche che l'J. fa delle ingiustizie che derivano dall'errore di considerare come dovere assoluto per una classe di uomini ciò che è invece l'imposizione fatta loro da un particolare assetto sociale per i suoi fini. In tal caso l'imposizione del dovere fino al sacrificio della propria persona, la pratica della virtù, ecc. non sono che l'ingiustizia di un particolare assetto sociale, il quale impone la virtù a taluni per garantire la felicità ad altri (cfr. l'articolo *Sul giudizio della condotta morale*).

Dalla morale come scienza l'J. vuol tenere lontana la metafisica, convinto che la morale non può trovare il suo fondamento nella metafisica. Come sappiamo, egli cerca un criterio ideale della giustizia, che non trascenda i limiti della vita umana finita e che perciò può esser valido universalmente, all'infuori dei problemi metafisici. Per metafisico l'J. intende ciò che è ultraterreno e sovrumano, al di là dell'esperienza finita. Ciò spiega perchè l'etica può costituirsi autonoma dai *credo* metafisici: il fine dell'etica non va oltre l'esperienza; la metafisica è metempirica; dunque la prima si costituisce assolutamente autonoma rispetto all'altra. Inoltre, per l'J., la preferibilità di un fine ad ogni altro fine è un *fatto* che non si può valutare. Il fine dell'*universale giustizia* è, dunque, per lui un postulato. Ciò, però, non esclude che, oltre a quella della giustizia, siano impossibili altre etiche, in quanto ci sono altre coscienze che non sentono il fine della giustizia come fine supremo. Sono due *fatti* da constatare, non da valutare. È morale ciò che una coscienza sente come tale, cioè come fine supremo. Tra diversi criteri di valutazione il moralista deve scegliere e la scelta, secondo l'J., cade sul motivo della giustizia, il solo che si possa supporre universalmente osservato. Nè questo è assunto come fine morale in quanto è sentito come dovere, perchè, secondo l'J., il contenuto di un fine non può essere ricavato dalla forma di obbligatorietà in cui si presenta a una coscienza (50).

A voler considerare la speculazione juvaltiana intorno al problema morale si presenta, a prima vista, una

---

(50) Quanto abbiamo esposto ha trovato una sistemazione nel libro *Il vecchio e il nuovo problema della morale,* che è l'opera più nota e più importante dell'J. Il « vecchio problema » è quello « del fondamento della morale » e l'A. critica i vari tentativi di derivare la valutazione morale dalla metafisica o dalla valutazione utilitaria o religiosa, o dallo svolgimento biologico o storico, o dal dovere. Queste derivazioni, come egli osserva, riescono solo se la metafisica, la religione ecc., siano esse stesse considerate morali.

Il « nuovo problema » della morale è l'analisi dei valori che si colorano diversamente di contenuti estetici, religiosi, ecc. don-

osservazione: un sistema che, dentro i propri limiti, è costruito con un rigore e un taglio apprezzabili, ma forse è tale per i limiti troppo angusti che l'A. si è imposti. L'J. è rimasto attaccato ad alcuni presupposti: il valore morale è la giustizia universale da attuare dentro la vita umana finita; questo fine è un *fatto*, come *fatti* sono altri fini possibili; altra cosa è il dovere, altra cosa è il fatto; altra cosa è la morale, altra cosa è la metafisica. Si può obbiettare all'Juvalta che il principio della giustizia universale, oggetto dell'etica pura, non è che un *ideale* rispetto alle condizioni effettuali. Ma come un ideale può essere un *fatto?* Ma, ammesso che sia un fatto, esso non può essere una cosa valutabile e perciò non vi sono valutazioni etiche, ma fatti, dati accettati. E una volta che siamo fuori della valutazione, non si può sfuggire alla conseguenza che tutti i fatti son fatti a pari condizione e che soltanto arbitrariamente si può scegliere il fatto della giustizia universale come fine morale supremo. Ha ragione l'Juvalta di considerare la sua etica autonoma rispetto alla metafisica (cioè all'ultraterreno, al sovrumano) ed ha ragione in quanto per lui l'etica è scienza di fatti che si esauriscono nei confini dell'esperienza; cioè ha ragione perchè la sua etica si è segnati tali limiti per cui l'incontro con la metafisica le è impossibile.

Ma il problema è precisamente se l'etica può esser ridotta solo ad una questione di giustizia sociale (questione economico-politica), o se invece sia qualcosa di più e d'altro.

7. *Metafisica estetica e metafisica religiosa: A. Baratono, A. Renda, M. M. Rossi.* — Abbiamo visto che il neocriticismo nei suoi più recenti elaboratori ha accentuato, in polemica con l'idealismo, l'aspetto realistico

---

de deriva una differenza di contenuto tra coscienza e coscienza e il contrasto più profondo tra i criteri di valutazione. I valori morali pregiati di ogni sistema sono la libertà e la giustizia.

Questi concetti si trovano ripresi e confermati negli scritti posteriori quali *I limiti del razionalismo etico*, *Per uno studio dei conflitti morali*.

della conoscenza ed è tornato, ormai sempre più lontano dall'influenza del positivismo, a tentativi metafisici. L'esigenza realistica e quella metafisica hanno finito per orientare in un senso tutto proprio il pensiero di ADELCHI BARATONO (51), che sotto l'influsso della cultura del tempo, pagò, come gli altri, il suo tributo al positivismo e agli studi di psicologia. Tuttavia, come dice lo stesso B., questi studi lo liberarono « dal postulato nascosto in tutto il psicologismo, ch'è l'ammissione dell'esistenza d'un soggetto teoreticamente definibile, interposto tra il mondo fisico, che egli tradurrebbe in sensazioni ed immagini psichiche — realtà « mentale » duplicata con assurdo parallelismo sulla realtà fisica e fisiologica — e gli atti (movimenti pratici ed espressioni, azioni e parole o idee), ch'egli dirigerebbe o a dirittura creerebbe in un altrettanto assurdo causalismo tra anima e corpo » (52).

A questo periodo « humiano » segue quello che potrebbe dirsi « kantiano », rappresentato da *Critica e Pedagogia dei valori*, dove è affermata, in polemica con il monismo del Gentile e del Croce (53), la necessità di una concezione dualistica del mondo, indispensabile per poter pensare un qualunque *valore*. È, pertanto, essenziale il dualismo di soggetto e di oggetto, di pensiero e di realtà, di essere e di dover essere. Ma il dualismo pone l'esigenza dell'unificazione, esigenza, che, restando sul terreno kantiano, non può essere soddisfatta in una soluzione, in quanto la trascendentalità del pensiero, costituita dal dualismo, non può oltrepassarsi nell'Unità che trascende il pensiero. L'Unità trascendente non può essere

---

(51) Nato a Firenze l'8 aprile 1875, è stato scolaro di A. Asturaro. Professore dapprima all'Università di Cagliari e poi di Milano, insegna attualmente filosofia nell'Università di Genova. È anche uomo politico.

(52) *Il mio paradosso*, nel vol. *Filosofi italiani contempor.*, cit., p. 110.

(53) Giustamente il B. osserva che nel monismo idealistico non si spiegano nè morale nè pedagogia in quanto essere (o divenire) e dover essere coincidono e moralità diventa naturalità. « Qui, dove tutto è natura, come là dove tutto è spirito, non c'è altro da fare che lasciar che essi si svolgano da sè » (p. 12).

che un atto di fede, mai una dimostrazione filosofica (54). Il Valore assoluto trascedente dà valore e significato alla vita dell'umanità, cioè la trascendentalità del pensiero pone l'esigenza di completarsi in una metafisica teologica, in Dio, dove si concilia l'autonomia di essere e di dover essere. Dio però non può essere pensato, ma solo ammesso con un atto di fede extralogico, con un'intuizione che non può tradursi in termini logici, in quanto tale trascrizione porterebbe alla negazione di Dio (55). Il compito della filosofia è limitato solo a porre l'esigenza.

Evidentemente il Baratono stesso ha avvertito che questo suo agnosticismo metafisico, spinto oltre i limiti di quello di Kant (56), data l'impostazione dei suoi problemi, non poteva essere che provvisorio. Infatti, se l'A. si fosse fermato ad esso, il valore del pensiero e la realtà dei valori in generale sarebbero stati irreparabilmente compromessi. Il Baratono, abbandonato il terreno della ragione pratica, spinto anche dall'influenza dell'empirismo inglese, ha cercato la soluzione metafisica del suo problema nella terza *Critica* kantiana (e ciò lo differenzia da tutti i neocriticisti, che nella maggioranza si son

---

(54) Come scrive il B., « il Criticismo, rendendo l'uomo capace di scrutare se stesso, di cercare nel proprio pensiero i valori, lo deve condurre alla rivelazione di Dio, negando le concezioni inadeguate alla sete dell'essere totale; il Teologismo, non riuscendo a conciliare senza residuo l'essere al dover essere, la realtà al pensiero, il piacere al bene in sè, la virtù alla felicità; nè a scoprire nel pensiero la ragione ultima del pensare, nel fine posto il fine ultimo da porsi, nella soggettività razionale la oggettività storica, nella volontà libera la obbligatorietà postulata, ci conduce a trascender noi stessi in un atto di fede ». (*op. cit.*, pagine 335-36).

(55) Infatti, dice il B., « non credo perchè non posso usare del mio pensiero, e debbo, se mai, kantianamente, pensare Dio come una mia esigenza, un postulato del mio pensiero etico; istituirne, come qui, la critica: ma nello stesso istante, Dio cessa di essere tale anche in sè, e diviene un valore etico di realtà soggettiva, creazione dunque e non rivelazione, scoperta etica, ossia pratica, e non anche teoretica. Non posso uscire dalla filosofia dell'immanenza, perchè appunto sono filosofo in quanto critico » (*op. cit.*, p. 357).

(56) Qualcuno ha accusato (e non ha poi tutti i torti) il B. di « scetticismo » (U. Spirito, *L'idealismo ital.*, cit. p. 135 e segg.).

fermati alla prima *Critica*) e precisamente nel giudizio estetico, il cui primo approfondimento è rappresentato dal saggio sul *Pensiero come attività estetica e l'introduzione kantiana alla Critica del Giudizio*. Il volume intitolato *Il mondo sensibile* resta fino ad ora la formulazione più completa di questo nuovo tentativo. Con questo lavoro il B. chiarisce sè a se stesso, trova la soluzione del « suo » problema, il problema dell'arte, « dove evidente è il fatto che, p. es., un semplice accordo di suono o di colore, vale a dire un rapporto puramente materiale, riesce a *realizzare sensibilmente* un valore spirituale » (57). In esso, come nello scritto citato in nota, è ormai esplicitamente formulato il suo « berkeleysmo desostanzializzato anche dello spirito e realizzato nella pura forma ».

Il Baratono imposta subito il problema del sensibile: il pensiero non coglie il sensibile in quanto tale: lo pensa come intelligibile, coglie in esso dei valori, ma dei valori che lo trascendono e dunque non coglie il valore dei e nei sensibili in quanto sensibili: dal sentito sale all'universale intelligibile. Invece, per il Baratono, non si tratta, secondo un platonismo che si annida in tutte le estetiche, di « idealizzazione » ma di « sensibilizzazione », cioè di cogliere il « valore » nel mondo « sensibile » in quanto tale, di « valorizzare » il mondo reale, di esprimere « sensibilmente il valore », che è in esso. È possibile, in altri termini, cogliere « esteticamente » il valore?

Il Baratono osserva che questo problema non è gnoseologico, ma metafisico, in quanto l'esistenza sensibile non è il primo grado della conoscenza. La gnoseologia studia come il soggetto unifichi l'esperienza in categorie teoretiche e pratiche; invece qui è da considerare la sensazione come la base dell'esistente (essere), in quanto non è ancora superata in nessun valore teoretico (il dover essere o pensabile). Nel sensibile, così, si trova il fondamento di una prova dell'esistenza in sè dei valori. Il torto dell'empirismo e del nominalismo è stato di non

(57) *Il mio paradosso*, cit., p. 106.

essere conseguenti fino al punto « di riconoscere che, dunque, ogni valore obbiettivo e subiettivo, esiste pure in qualcosa, ch'è la stessa *forma sensibile* che lo esprime e lo rappresenta » (58). La gnoseologia è soggettivistica (ha come elemento costitutivo l'attività del soggetto nella produzione della conoscenza) e pertanto non riesce a risolvere il problema della realtà, che, come problema metafisico, può essere risolto da un'idea che unifichi valore ed esistenza, soggetto ed oggetto (59). Ora, per il Baratono, la nuova metafisica è fondata dal *valore estetico*. « È soltanto nella critica del valore estetico, ossia di un valore immanente alla sensazione come tale, che si può cercare la prova esistenziale della spiritualità dei contenuti stessi, *prima* che essi divengano contenuti di idee logiche ed etiche che li trascendono: la prova cioè che il valore esista e si attui in una reale unità di forma e di contenuto ». Il problema estetico coincide col problema metafisico: il valore si attua nei sensibili, l'idea si manifesta in forma intuitiva (60). Così, attraverso la

---

(58) *Il mio paradosso*, cit., p. 116.

(59) È chiaro che, per il B., quest'idea non può essere cercata nell'atto del soggetto, come vuole il soggettivismo, ma in accordo con l'esperienza.

(60) Il B. tratta anche con acume e perizia i più importanti problemi dell'estetica (rapporto tra forma e contenuto, problema dell'imitazione, dei generi letterari, della tecnica, che rivaluta considerandola essenziale all'arte, ecc.). - Una più ampia ed approfondita trattazione di essi si trova nell'ultimo lavoro *Arte e poesia*, che presuppone i fondamenti teoretici fissati in *Il mondo sensibile*. Notevoli le analisi sulla musica e sulla pittura, che vanno distinte dalla poesia e dall'arte letteraria. È la parola come « presentazione » (e non come « rappresentazione ») che fa essere arte la letteratura. Il lettore comune, leggendo per esempio una pagina del Manzoni « non sospetta minimamente che ogni aggettivo, ogni virgola di questa che gli sembra una parlata sensibile e spontanea, è il risultato di una scelta rètta da un gusto esigentissimo della forma; come leggendo una strofe di Leopardi non sa di quante e quali varianti essa sia la forma definitiva » (p. 44). L'arte, che non si realizza nel puro soggetto, trova tutta la sua soggettività e positività « solo nella definitiva forma stilistica » ed è la tecnica artistica « quella che attua, che realizza realmente dei valori ». Così l'arte attua « in una forma immortale » la « fusione dell'io col mondo » (p. 220).

critica del bello, conclude il B., si è dimostrato « che il mondo sensibile, oltre che come contenuto teoretico e mezzo pratico di concetti e di fini che lo trascendono, è pensabile per se stesso come forma dell'esistenza ». L'antinomia sui sensibili risulta conciliata.

È merito del B., tra l'altro, di avere riportato nel vivo della discussione quel « bello di natura » che le estetiche idealistiche, malgrado le loro origini kantiane, hanno messo da parte. Invece, proprio esso è il fondamento dell'attività estetica. Come si legge nello scritto citato subito dopo, « allorchè contempliamo le forme in se stesse, come rapporti qualitativi, prescindendo da ciò che rappresentano di reale in sè o d'ideale per noi », appare un valore immanente, presente con la forma stessa: « si tratta del *bello di natura*, insito in ogni forma in quanto esiste e sussiste, sensibilmente ». La spiritualità del bello « non è un dono dell'io alla natura, ma sentimento della forma ». Pertanto il passaggio dal bello di natura all'arte è passaggio « dalla esistenzialità di una forma già data, alla ricerca costruttiva di nuove forme poste come fini del pensiero, per far loro esprimere i valori che ne divengono i contenuti ».

È ancora utile accennare, diciamo così, al processo storico della nuova metafisica, come è ricostruito dal Baratono, secondo il quale, « come nel naturalismo romantico, onde scaturì l'idealismo postkantiano, fu la considerazione estetica quella che elevò la natura a spirito, dando evidenza alla subiettività dei valori sensibili, così che il soggettivismo ha compiuto il suo ciclo, la stessa considerazione in direzione opposta potrebbe assicurarci della esistenza oggettiva dei contenuti di valore nella forma sensibile (o rapporto estetico), che fin dallo Schelling venne intesa come l'unità intuitivamente data di soggetto e oggetto *prima* della loro opposizione nei relativi concetti » (61). Questa nuova posizione sensista ha condotto il Baratono « a una specie d'occasionalismo di tipo berkeleyano — rovesciamento di quello platonico alla Ma-

(61) *Per un occasionalismo sensista*, « Arch. di filos. », f. III, 1940, p. 375.

lebranche — riveduto alla luce del trascendentalismo kantiano, che a sua volta rovescia il subbiettivismo di Hume » (62). Per questo occasionalismo sensista, appunto perchè il bello è il valore della forma sensibile, « non dipende da alcun contenuto nè rinvia ad alcun principio » che trascende la forma; « e diventa per noi un fondamento di fatto — la prova esistenziale — di tutti quei valori (e quindi della facoltà di giudicare secondo il valore), che la volontà persegue e il pensiero esplica nella forma soggettiva ». Soltanto nell'estetica il criticismo riesce « a trovare una soluzione metafisica coerente alla sua iniziale posizione sensista; giacchè ogni valore, prima di giudicarlo, esiste sensibilmente e ci viene incontro nella forma (63). In breve, per il B., c'è una « vocazione dell'Essere verso la forma », un venire incontro, verso di noi, dell'Essere e lasciarsi « permeare nella forma sensibile », che « vale *per sè*: è un valore che « esiste », essendo reale e formale insieme. Il costituirsi di una forma è dunque già *essere*, prima di rappresentare conoscitivamente una cosa o praticamente un fine ». I valori « o *sono* di qua dalla morte, sensibilmente, o non sono mai più ». Quando si approssima il trapasso al nulla, rimpiangiamo di non avere a lungo sostato a contemplare i valori nella loro forma, di non aver saputo *guardare* veramente le forme dove esistono. Solo l'artista, che sa guardare le cose e fissare lo spirito nella materia, riesce ad arrestare « l'attimo fuggente e a [toccare] il fondo metafisico delle cose » (64).

Certamente, diciamo noi, il giudizio estetico nel criticismo vuole assolvere una funzione metafisica, ma ciò

---

(62) *Idem*, pp. 375-76. Il B. trova nel Berkeley « la prova occasionalistica di Dio (come Spirito), incontrato nei sensibili » e considera meritevole di essere approfondita « l'istanza berkeleyana dell'esistere lo spirito, non come idea o rappresentazione conoscitiva indotta sulla presenza percettiva, come faceva l'antico argomento « a contingentia mundi », cadendo in un causalismo di tipo materialista, perchè ricalcato sulla percezione, ma come espressione, ossia finalità e attività della forma reale (valore) dell'esistenza » (*Idem*, p. 378).

(63) *Idem*, p. 389.

(64) *Il mio paradosso*, cit., pp. 138-41.

non significa affatto che la metafisica s'identifichi con la estetica. Il problema della metafisica è precisamente di riconoscere l'esistenza di un principio che dia valore al sensibile e non quello di esistenziare il valore del sensibile (il bello come valore sensibile). Il problema, posto in questi termini, resta sempre gnoseologico e se il Baratono dice che il valore estetico è distinto da quelli pratici e teoretici che otteniamo per concetti, allora diciamo che questo valore è un'intuizione, cioè ancora un atto extralogico come l'Unità della *Critica e pedagogia dei valori*. Il Baratono è spirito fine e di gusto (come risulta anche dalla sua cultura ben scelta e dal suo stile di valente scrittore), un temperamento estetico, che addossa alla sua filosofia estetica un compito che non può assolvere. D'accordo che l'arte ha una portata metafisica, ma ciò è molto diverso dal dire che la metafisica si risolva, *sic et simpliciter*, nel valore estetico. Se non altro, non si risolve per il fatto che il B., antiplatonico su questo punto fino all'intransigenza, sostiene, in fondo, un realismo estetico assolutamente immanentista. Egli sopprime il problema del rinvio del sensibile all'intelligibile: l'arte coglie ed esprime i valori nel reale sensibile, non oltre il sensibile. Qui nasce un problema: qual'è l'origine dei valori nel sensibile e di tutto il reale sensibile? Forse la « presenza » del valore nelle cose non rimanda ad un principio che ne spieghi l'esistenza? È proprio qui che comincia la trattazione metafisica del problema.

L'aspetto etico-religioso del criticismo di Kant ha, invece, sviluppato ANTONIO RENDA (65), anche egli proveniente dagli studi di psicologia. Nel 1907 prende congedo dal positivismo e si dà allo studio diretto dei sistemi di Kant e di Hegel e della filosofia in generale, anche sotto l'influenza del Brentano.

Il Renda, in un pregevole lavoro su Kant, dal titolo *Il Criticismo*, « si schiera recisamente contro le interpretazioni che, comunque, diano valore di meta finale

---

(65) Nato a Radicena il 25 sett. 1875. Insegna da alcuni anni storia della filosofia nell'Università di Palermo.

alla soluzione del problema gnoseologico, soprattutto in quanto si consideri rivolta a fondare il sapere scientifico; e vi oppone un valore strumentale per cui la *Critica della ragione pura* appare diretta a fini che oltrepassano il fondamento della conoscenza per giungere a una razionale giustificazione degli interessi etico-religiosi dello spirito umano » (66). Il Renda è d'accordo con quanti affermano (67) che il carattere della filosofia di Kant è metafisico-religioso: il Kant critico dev'essere inteso alla luce del Kant platonico.

La questione del criticismo, per lui, è la seguente: « se la soluzione del problema del pensiero, e in particolar modo di quello della scienza, che sono l'oggetto diretto della critica, sia il fine ultimo delle meditazioni kantiane; se queste abbiano solo in un interesse teoretico la loro ispirazione originaria e la loro meta definitiva; se la limitazione critica è cercata per tutelare la legittimità della conoscenza o non anche o piuttosto per difendere da indebite intrusioni e illegittimi controlli l'uso pratico, per lasciare un dominio libero all'indipendente estensione della ragione nel campo dove urgono interessi morali e religiosi; se nello stesso terreno gnoseologico, anche in quanto esplorato per i fondamenti del sapere, non abbiano efficacia decisiva i problemi di Dio, dell'immortalità, della libertà, necessariamente connessi alla condotta, e non agisca l'esigenza di garantire una razionale legittimità nella vita spirituale a queste idee della ragione » (68). Il Renda risponde affermativamente a tutti questi quesiti e trova che « la critica, nella storia della metafisica, segna la fine della sua vana oscillazione fra l'ingenua fiducia illimitata nel potere della ragione, propria del dogmatismo, e una sfiducia senza riserve, propria dello scetticismo. La critica schiude alla metafisica un periodo di conquiste sicure e di stabile assetto » (69).

Kant è, dunque, un metafisico e tutto il criticismo

(66) *Il Criticismo*, Prefazione, p. 3.
(67) Basta ricordare il PAULSEN e il MARTINETTI.
(68) *Idem*, p. 47.
(69) *Idem*, p. 378.

— non soltanto la *Critica della ragione pratica* (70) — è ispirato ed informato da esigenze etico-religiose.

Da questa interpretazione di Kant il Renda deriva una sua posizione speculativa, delineata nell'opera *Valori spirituali e realtà*, dove precisamente sostiene che il valore spirituale più alto è l'attività religiosa. Di fronte alla religione le pretese di tutte le altre forme dell'attività dello spirito vengono limitate.

Infatti, il carattere essenziale della conoscenza è la distinzione tra l'oggetto e il soggetto conoscente e la relazione dei due termini. Il Renda riconosce all'idealismo, specie a quello dello Hegel, di non avere più inteso questa relazione come opposizione, ma di averla risolta nello Spirito universale assoluto, unità dinamica di soggetto e di oggetto. Ma, proprio a questo punto, la conoscenza ha trasceso se stessa ed ha svelato dei valori che, come conoscenza, non può pienamente spiegare. La dualità soggetto-oggetto è il carattere del conoscere; l'unità assoluta non è più conoscere, o se si vuole, il contenuto del pensiero non è più un *fatto*, ma un *valore*. Ma, col concetto di valore, dal dominio della teoreticità si passa a quello dell'etica, la quale pone il dover essere al di sopra dell'essere e cerca di adeguare questo a quello. Ma il fine della morale non può realizzarsi e l'opposizione tra ideale e reale, volontà e legge, libertà e determinismo è invincibile (71). L'assolutezza c'è solo quando non esiste più nessun essere che aspiri di adeguarsi al valore. Tale assolutezza è realizzata dalla religione, in quanto solo nella religione è negata la positività del finito ed è posto un mondo ideale trascendente, non più in opposizione a un mondo finito, ma che adegua in sè

(70) Il R., infatti, non poggia la sua interpretazione nel « primato della pratica », ma la cerca « nella preparazione e nella struttura intrinseca del sistema », avvertendo che il primato della pratica ad un esame minuto, si manifesta « una delusione per chi in esso cerchi il documento conclusivo o più autorevole di una prevalenza, nel pensiero di Kant, dell'interesse morale » (*Idem*, pagina 322).

(71) Per il R., la moralità non esaurisce tutto il nostro essere. In questo resta un nucleo ontologico (*Valori spirituali e realtà*, p. 236).

l'essere e il dover essere. Per la religione *è ciò che deve essere* (72).

---

(72) *Idem*, p. 238. Nelle lezioni universitarie dal 1930 al 1940, in due comunicazioni accademiche, le soluzioni tanto realistiche quanto idealistiche della problematica moderna sono ricondotte ad un unico comune presupposto, dovuto alla riduzione della coscienza a conoscenza e dell'autocoscienza a reduplicazione dell'atto conoscitivo, cioè all'unico principio che fa consistere la funzione fondamentale dello spirito in una attività ontologica, e quindi riduce ogni validità ad oggettività. Tale principio, considerato improprio ed insufficiente a fondare una realtà spirituale, domina sia se l'oggetto è concepito come dato e determinante, sia se l'oggetto è concepito come posto e concretizzante l'atto. La filosofia moderna non avrebbe nè scoperto nè cercato un valore proprio dell'attività spirituale, quello richiesto dalla sua autonomia; avrebbe solo cercato un fondamento diverso, intrinseco e non estrinseco, del valore tradizionalmente ammesso. Pertanto non si sarebbe conquistata quella liberazione ontologica verso cui la filosofia è orientata; anzi dopo Kant il carattere ontologico del pensiero si sarebbe aggravato, perchè si è ritenuto bastasse liberarlo dall'urgenza di un essere dato e non si è affrontato il problema di un valore diverso da quello oggettivo. L'esigenza di fondare una validità ridotta ad oggettività condurrebbe a sopravvalutare l'atto impersonale della conoscenza sulla vita spirituale della personalità umana, a sostituire una universalità anonima a quella obbligante, che esige la soggettività dei singoli, a considerare marginali in confronto alla conoscenza le creazioni della vita morale e religiosa.

Questa posizione, che il Renda considera la sua autentica speculazione, è in parte ancora inedita. I problemi essenziali sono delineati nello scritto *Realismo spiritualistico* (nel vol. *Filos. ital. contemp.*), di cui riportiamo la conclusione (p. 364): « Occorre riprendere, con una nuova problematica, adeguata a contenere tutte le istanze dell'attività umana e quindi oltre — non fuori — il terreno gnoseologico, il compito di giustificare la totalità delle nostre esperienze; commisurare i diritti del pensiero assoluto, se non disconoscerli, con i diritti della coscienza e le esigenze della vivente personalità; abbandonare i concetti di un primato della conoscenza e d'un carattere ontologico del pensiero, che hanno sviato ed ostacolato la ricerca di un valore e d'una funzione inerenti ad un'autonoma vita spirituale, e fidare in essi senza timore della soggettività. Indirettamente riemergerà l'affermazione dell'essere. Ma non sarà l'essere del realismo tradizionale, che gli conferirà tutte le prerogative della realtà, sì quello che noi esperimentiamo, con cui contraiamo rapporti vivendo, di cui la scienza è il solo interprete autorizzato, e che dall'umana attività trae i titoli e la dignità di solido reale ».

Così con il Reda (anche se forse non con l'ultimo) il neocriticismo ha finito per trovare nella religione quell'unità metafisica della forma e del contenuto, che era l'esigenza posta dal Masci, scansata dal Maresca in una posizione di pura critica dell'esperienza, cercata da altri nella trascendenza dei valori e dal Baratono nel momento estetico. Il neocriticismo sembra avere esaurito il suo ciclo in questi vari tentativi di risolvere il problema metafisico, che sta a base della gnoseologia. Ma, con il Renda, il neocriticismo, pone la religione al centro di tutta la vita spirituale solo perchè considera la conoscenza come « neutra e formale riflessione » e la nega cioè come vita spirituale, e perchè concepisce la morale negativamente e scava un abisso tra l'essere e il valore. In tal modo, però, non si risolve il dualismo, ma si nega uno dei due termini di esso: l'essere e il finito sono negati nel dover essere e nell'assoluto. Il valore, invece, a noi pare che debba essere chiamato a *render conto* dell'essere e la religione a coronare l'opera del pensiero. Il neocriticismo, neanche come metafisica religiosa, riesce a risolvere il suo problema.

Al di fuori dei problemi del neocriticismo, ma muovendo sempre dal kantismo, si è delineato il pensiero di Mario Manlio Rossi, dove non si trovano tracce nè del positivismo che declinava quando egli cominciò i suoi studi, e che egli ritiene superato nel pragmatismo logico, nè dell'idealismo dominante durante la sua gioventù. L'assenza di queste due influenze (e le tendenze religiose piuttosto protestanteggianti del R.) gli hanno data una posizione d'isolamento nel mondo degli studi, dovuta soprattutto alla preparazione pragmatistica (73).

Sicchè, anche abbandonato il pragmatismo, il Rossi non venne attirato dalle correnti più autorevoli fra noi e ben presto cominciò ad esprimere il suo dissenso dallo storicismo imperante, fino al punto da negare ogni valore scientifico della storia (74).

---

(73) Cfr. cap. I.
(74) Vedi spec. *Appunti sul comprendere* e *Storia?*

Avverso quindi ad ogni immanenza, egli si riproponeva continuamente il problema della religione, prima con studi sulla Riforma come fatto storico e poi col porre alcuni principii teologici, in accordo, se pur non completo, con le indagini del Kierkegaard e la teologia della crisi.

Il R. tende a separare nettamente religione e filosofia, e giunge a negare la possibilità di una filosofia religiosa e di una filosofia della religione. Infatti, per lui, la religione si pone al di là di ogni filosofia, come pura rivelazione. La teologia non è dimostrazione razionale di verità religiose o dell'esistenza e validità della rivelazione, ma soltanto *esposizione* della rivelazione (75). Quindi la questione della natura e del valore della verità religiosa (se essa sia nota razionalmente o se la religione sia sentimento, ecc. ecc.) non può venir posta, chè ciò significherebbe sottoporre a trattazione razionale ciò che è al di là della ragione. Egli considera come elementi essenziali della rivelazione la grazia o predestinazione e la resurrezione (76).

Isolato così il campo filosofico dalla religione, il Rossi ha cercato di determinare la filosofia non come *soluzione*, ma come *posizione* di problemi, come attività ed indagine indipendente dai suoi oggetti e risultati (77). Il compito proprio della filosofia è lo studio dell'uomo, l'antropologia, perchè solo l'uomo come totalità evita che si debba pregiudizialmente scegliere fra una base ontologica ed una base gnoseologica dello studio filosofico (78). E qui il Rossi ha visto il pericolo delle nuove correnti esistenzialistiche, che ha studiato e criticato in vari saggi e lezioni (79). Per evitare il pericolo principale, cioè la negazione del valore assoluto della ragione come organo conoscitivo, egli ha preferito svolgere l'an-

---

(75) *Saggio sull'antropomorfismo.*

(76) Vedi « Giov. Crist. », III, 6 e VI, 4, 5.

(77) *Concezione attivistica della filosofia.*

(78) *Primo saggio sull'uomo.*

(79) Vedi la prol. al corso del 1930 in « Riv. di Psic. », XXVI-I, gli *Appunti sul comprendere*, ecc. e le recensioni di Jaspers ed Hartmann in « Logos », 1937 e segg.

tropologia partendo proprio dall'identificazione uomo-ragione, intendendo la ragione nel senso kantiano, e cioè come organo teoretico e pratico, e prima pratico che teoretico. Quindi la morale ha attirata l'attenzione e lo studio del Rossi (80), che ha cercato (nel *Saggio sul rimorso*) di eliminare anche i residui non razionali (sentimentali) nell'etica kantiana. La natura intima dell'uomo è dunque la ragione come volontà, che distingue un uomo dall'altro e dà a ciascuna vera natura umana, non la razionalità indifferenziata, ma la personalità. Compito della filosofia è lo studio della personalità, e quindi di ciò che distingue un uomo dall'altro e lo determina come persona, cioè il carattere. E qui il Rossi ha dovuto distinguersi dalle varie forme della moderna caratterologia (81), che studia il carattere come classificazione (a volte soltanto biologica!) di tipi umani.

Il Rossi sostiene che unica via per la conoscenza di una personalità è la personalità stessa di chi la studia, la ragione pratica, cioè il volere dello studioso. Il carattere di una persona è poi diverso dallo stesso carattere di un'altra persona, sì che « carattere » è un termine in sè vago, che deve venir determinato, non solo come *un certo* carattere, ma *quel* carattere. E questa determinazione non può avvenire che per descrizione ordinata delle singole decisioni accertabili di una certa persona, constatate e controllate per analogia con il volere di chi la studia, e poi unificate in un quadro sintetico che, pur senza poter descrivere con una formula il nucleo di quella personalità, la determina come linea seguente di sviluppo del volere, e quindi della personalità. In breve, il Rossi ritiene che la filosofia si debba essenzialmente esprimere come biografia, anzi in diverse biografie.

Qui al Rossi si è presentato il problema: ma se la biografia è l'unica autentica trattazione filosofica, la filosofia nel senso usuale e rituale cos'è? Non esiste una

---

(80) *Pragmatismo ed etica kantiana, Etica crepuscolare; Kant senza posteri.*

(81) Vedi la lunga nota critica sulla caratterologia in « Riv. di Psic. », 1932.

ontologia ed una gnoseologia, non esistono problemi metafisici? Se il reale è descritto dalla biografia, che cosa resta alla filosofia?

Per il Rossi, la filosofia è biografia teorica. Cioè, la biografia è sapere filosofico pieno, del quale la filosofia pone i problemi metodici e sistematici più che non additi le soluzioni di essi. Dal tentativo biografico, sempre incompleto per sua intima natura e per l'infinità di biografie possibili (una per ciascun uomo), sorgono problemi immanenti che la filosofia tratta e risolve, non perchè tali soluzioni abbiano valore autonomo (82), ma perchè le soluzioni servono ad organare i problemi della biografia in un sistema coerente, sempre diverso con il sorgere di nuove biografie e l'approfondirsi dell'indagine biografica. Quello che importa, perchè la filosofia non si perda in strutture astratte, non è già che la filosofia serva alla vita o sia frutto della vita (83), ma che i suoi problemi siano visti come problemi *umani*. Ma umani in sede teorica e non pratica: come problemi cioè dello studio dell'uomo, e non della vita umana nel suo svolgersi contingente (84).

Così, nel problema tipico dell'uomo, il problema della razionalità, il Rossi distingue *conoscibilità* da *validità*, isola la gnoseologia dalla logica, e tenta di sviluppare questa come logica pura, come pura descrizione del

---

(82) *Concezione attivistica.*

(83) Vedi per l'avversione alle correnti vitalistiche la nota critica su Tilgher in « Riv. di Psic. », 1934; il *Saggio sul pansessualismo* e *Storia morale.*

(84) Nel campo dell' esame biografico della personalità il R. ha dedicato un'ampia monografia allo Herbert di Chirbury (*La vita, le opere, i tempi di E. Herbert di Chirbury*), d'imminente pubblicazione. Come ci consta, egli ha utilizzato documenti inediti e in gran parte ignoti. Frutto di queste ricerche è anche il lavoro *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno,* dove, da alcuni documenti relativi al Mersenne, trae argomento per esporre la storia del moderno deismo da un nuovo punto di vista e per dare una nuova interpretazione di Hobbes, in base a una revisione delle idee correnti sulla evoluzione del pensiero hobbesiano. Questi ed altri studi hanno confluito in un esame logico del concetto di verità (in uno studio comparso in « The Personalist »), che conclude all'insufficienza logica della storia della filosofia.

« valido », il campo del quale va oltre il campo della conoscibilità, della discordia razionale (84 bis).

In questo senso, il R. cerca di delineare una logica assoluta, che egli, dai suoi studi sui sistemi sillogistici, chiama « logica dei sistemi » (85).

(84 bis) *Riflessione sul rasoio di Occam e Tentativi di delimitazione del mondo del valido,* ecc.

(85) Dalla distinzione kantiana di fenomeno e noumeno — che resta distante dall'idealismo e dal positivismo — muove Remo Fedi (nato a Sesto Fiorentino il 16 aprile 1888) nell'opera *Realismo spiritualistico.* Ma tale distinzione pone il problema del rapporto tra esperienza ed essere. L'essere — e solo tale concezione ci fa oltrepassare il concetto del trascendentale — per l'A. è « una entità che in una fase ulteriore del suo sviluppo, potrà avere più vaste possibilità di elaborare il dato sensibile medesimo, di rendere l'esperienza più ricca sotto il punto di vista spirituale » (p.8). Questo essere che oltrepassa la esperienza è l'individuo, diverso dal soggetto considerato dal punto di vista gnoseologico. La libertà dell'azione individuale postula l'esistenza di un pluralismo d'individui. Da qui la distinzione tra individualità e personalità, questa come manifestazione molteplice e variabile, nello spazio e nel tempo, delle monadi individuali sempre identiche a se stesse (p. 73), esistenti per se stesse, staccate dall'essere divino, da cui si dipartono le personalità. Nell'individuo è la parte imperitura della persona e l'elemento universale della vita etica. Da qui la ragion d'essere della sopravvivenza e la morte intesa come « l'elemento indispensabile » affinchè possa esistere la palingenesi, l'integrazione delle esperienze di una vita entro il ciclo di un determinato stadio di evoluzione spirituale, in una vita superiore (p. 185). La sopravvivenza garantisce la consistenza dei valori etici. Il problema dell'immortalità riguarda il mondo noumenico ed è metafisico. La persona realizza il suo perfezionamento nella società. Dio, per il F., è Ragione assoluta e non c'è escatologia come processo dell'individuo in Dio, dove l'individuo si negherebbe, ma perfettibilità di monadi (p. 110). Indubbiamente il neokantismo del Fedi ha caratteri nettamente spiritualistici: valori morali, per loro essenza eterni, stanno alla base dell'umano sviluppo spirituale; non vi è filosofia quando non vi è un retto uso della ragione e quando la ragione si rinnega o si sottopone a forze irrazionali. Ma, nel F., il dualismo kantiano di fenomeno e di noumeno si riduce, in fondo, al monismo spinoziano, sotto l'influsso del Martinetti. Non vi è libertà senza trascendenza, egli dice: la libertà risiede « nella grande immensa distanza che corre tra Dio e l'individuo finito, tra l'illimitato e il limitato » (*Il bene e la libertà,* p. 143); « Il trascendente: ecco il grande porto di salvezza » (p. 114). Tutto però si risolve in un panteismo dichia-

8. *I filosofi del diritto.* — Al neocriticismo appartengono alcuni tra i nostri più preparati ed apprezzati cultori di filosofia del diritto, i quali tutti pongono la deontologia (momento della valutazione) al di sopra, o almeno accanto, al momento logico o della definizione. Dopo il Petrone (86), il primo, in ordine di tempo, che in opposizione al positivismo abbia assegnato alla filosofia del diritto il compito di determinare le norme e gli scopi universali dell'ordine giuridico ideale è stato ALFREDO BARTOLOMEI, professore nella Università di Napoli. La ricerca empirica — descrittiva o storica — è insufficiente ad assolvere questo compito della filosofia intesa come speculazione sui valori. Così il compito deontologico che il Bartolomei assegna alla filosofia del diritto ripone il problema del diritto naturale (accettato nella sua esigenza, ma criticato nella sua portata metafisica), che « illumina e non nega il diritto positivo, sostenuto dallo Stato, che ha sostanza e fini etici, anche quando esercita la costrizione fisica a tutela del diritto » (87).

L'eticità, in tal modo, prende sempre più il sopravvento sul logicismo.

Ormai la concezione idealistica del diritto si avvia ad

---

rato e difeso: « Da un punto di vista universale possiamo dire, come Spinoza, che la sostanza-madre è unica e che tutto quanto si presenta con l'attributo dell'esistenza è modo di questa sostanza... La volontà nostra, cioè degli esseri finiti, è, in fondo, quella medesima che agita lo spirito dell'universo. Ma noi come cellule di questo grande corpo, ciascuna delle quali partecipa dell'intelligenza e della volontà della sostanza, abbiamo anche diritto di contemplare il tutto dal nostro limitato punto di vista, traendo analoghi giudizi. Non siamo per nulla autorizzati a considerare come illusoria questa visuale da parte della coscienza finita, ancorchè dobbiamo riconoscere la sua ristrettezza e limitatezza: essa è reale allo stesso titolo delle cellule e particelle che compongono il grande corpo dell'essere » (*ivi*, pp. 42-43). Ma dov'è più la libertà?

Motivi kantiani si trovano negli scritti di F. ACCASCINA e di A. CRESPI.

(86) Cfr. vol. XXII di questa *Storia della fil. ital.*

(87) G. PERTICONE, *Teoria del diritto dello Stato*, p. 106.

affermare il suo predominio sul positivismo empirico, specialmente per merito di GIORGIO DEL VECCHIO (88).

Il sistema filosofico di Giorgio Del Vecchio è già tutto, in germe, nella breve monografia: *Il sentimento giuridico,* pubblicata nel 1902. Ivi si afferma « la mutua incidenza dell'idea in fatto, e del fatto in idea, la loro *trascendenza reciproca* ». « Essere il mondo un prodotto della coscienza non è men vero, che non sia vero essere la coscienza un prodotto del mondo ». « La storia non potrà mai soppiantare l'idea, perchè non potrà liberarsi del suo *presupposto*; e l'idea è metempirica per essenza, cioè non si esaurisce nell'accadere » (89). Queste vedute fondamentali sono riaffermate nel libro: *I presupposti filosofici della nozione del diritto* (1905), ove il sistema è definito come « *parallelismo trascendentale* tra le idee e i fatti » (90). Ulteriori schiarimenti e sviluppi questi concetti hanno avuto negli scritti successivi, particolarmente nel libro: *Il concetto della natura e il principio del diritto* (2ª ed. 1922, spec. C. IV) e nel saggio su *Etica, Diritto e Stato* (1934), che offre un'esposizione sintetica del sistema. Movendo dall'« aspetto bipolare dell'essere », ossia dall'antitesi tra subietto ed obietto, il D. V. osserva che « tutta la realtà è riferibile egualmente all'uno e all'altro di quei principii. Non si tratta già di dividere la realtà in due parti... Subietto e obietto non sono « cose » o materia, bensì criteri trascendentali, vale a dire punti di vista necessari (*a priori*) » (91).

La possibilità di un'Etica dipende appunto da quella duplicità di punti di vista, ossia dalla riferibilità delle azioni umane non solo al mondo della natura, ma anche a quello dell'io, ossia della subiettività universale. Tale

---

(88) Nato a Bologna il 26 agosto 1878, è stato professore nelle Università di Sassari, Messina, Bologna e Roma (di quest'ultima anche Rettore) fino al 1938.

(89) *Op. cit.*, 2ª ediz., pp. 13-14.

(90) *I presupposti*, p. 121.

(91) *Saggi intorno allo Stato*, pp. 149-50.

dualità, secondo il D. V., è insopprimibile, come legge del nostro essere.

L'imperativo etico, nelle forme della morale e del diritto (che il D. V. considera come vere e proprie categorie) è quindi sottoposto a una rigorosa analisi, tendente a metterne in luce i caratteri generici e quelli specifici dell'una e dell'altra forma. Questa analisi è stata condotta dal D. V., oltre che nei due scritti ultimamente citati, in vari altri: *Il concetto del diritto* (1906), *La giustizia* (2ª ed. 1924), *L'homo juridicus e l'insufficienza del diritto come regola della vita* (1936), ecc. I risultati di tali indagini sono stati anche esposti nelle *Lezioni di Filosofia del diritto* (5ª ed., 1945). L'elemento dell'*alterità* o intersubiettività, già osservato dalla precedente speculazione come caratteristico del diritto, è nuovamente dimostrato e dedotto come atteggiamento *a priori* e funzione necessaria della coscienza. « Vi ha una coscienza di sè in forma obiettiva, per cui la subiettività si proietta in una coordinazione » (*La giustizia*, VII). Anche altri caratteri del diritto, come quello della coercibilità, sono spiegati deduttivamente in modo diverso da quello tradizionale, e definiti in guisa che non valgono ad infirmarli le obiezioni rivolte contro di essi sulla base di anteriori e meno esatte formulazioni. Così, pur la *vexata quaestio* delle relazioni tra diritto e morale trova una adeguata risoluzione, intendendosi questi termini nel loro significato formale, come due modi necessari, distinti e pure interdipendenti, di valutazione e norma dell'operare.

Il diritto formalmente si definisce come « la coordinazione obiettiva delle azioni possibili tra più soggetti, secondo un principio etico che le determina, escludendone l'impedimento » (92). Questa forma logica comprende tutti i possibili casi dell'esperienza giuridica, e non è da confondere col contenuto, che può avere carattere empirico, in quanto è dato dalla storia, e può anche essere dedotto speculativamente, come ideale.

L'ideale del diritto rientra in quella definizione, per

---

(92) *Il concetto del diritto*, p. 150.

ciò appunto che appartiene al genere logico del diritto; ma, anzichè una relazione intersubiettiva qualsiasi, ne denota la specie più alta. Esso « impone il riconoscimento eguale e perfetto, secondo la pura ragione, della qualità di persona, in sè come in tutti gli altri ». Questa esigenza culmina nel postulato di un originario « diritto alla solitudine », proprio di ogni soggetto; così che « nella stessa concreta struttura della socialità si riaffermi e si sviluppi quell'elemento ideale di autonomia, che costituisce l'inviolabile essenza della persona » (93).

Il D. V. riafferma pertanto, in guisa criticamente rinnovata, l'antica dottrina del diritto naturale; e del diritto naturale si fa esplicito fautore, ad es. nel saggio *Sui principii generali del diritto* (1921) ed in vari scritti sullo Stato, dopo aver sottoposto, per altro, a severa critica gli errori metodologici del precedente giusnaturalismo (94).

Se il diritto non è essenzialmente positivo, occorre distinguere dalla giuridicità la positività. Questa è concepita dal D. V. come un processo storico, che comporta diversi gradi. I voleri che sostengono idee o proposizioni si compongono in una sintesi, sia pure attraverso crisi e contrasti; e si forma così una « volontà sociale preponderante », vale a dire un nuovo soggetto, al quale si attribuiscono quindi, come a comune centro di irradiazione, tutte le norme componenti il sistema, anche se di fatto anteriori. Questo soggetto è ciò che si chiama lo Stato; la statualità si rivela pertanto come un momento della positività del diritto.

Come il diritto positivo, così anche lo Stato, che ne è la subiettivazione, rimane però deontologicamente subordinato all'ideale del diritto, ossia all'esigenza assoluta della giustizia (diritto naturale). Esclusa ogni statolatria, respinte quelle dottrine che attribuiscono « a ogni Stato esistente, solo perchè esistente, un'assoluta ragione

---

(93) *La giustizia*, 2ª ediz., p. 63.

(94) *Il concetto della natura e il principio del diritto*, capitoli VI e VII.

e un immanente valore etico », è assegnato allo Stato, come missione sua propria, appunto « l'avveramento della giustizia, ossia di quella suprema legge, che niun arbitrio vale a sopprimere, che splende e impera in ogni coscienza, e impone a tutti il rispetto della sacra dignità dell'essere umano » (95). L'inviolabilità dei diritti naturali degl'individui è così affermata energicamente anche di fronte allo Stato. « Uno Stato, che non riconosca l'eguaglianza giuridica e l'autonomia fondamentale di tutti i suoi componenti, è uno Stato illegittimo » (96).

Egualmente fondato su un'esigenza categorica della ragione è l'ideale di una società universale degli Stati. Il rapporto di socialità, costituito dall'obbligo reciproco del riconoscimento e della coordinazione, vale tra gli Stati così come tra gl'individui. La società necessaria degli Stati non deriva dunque da accordi o pattuizioni particolari, ma è, al contrario, il presupposto della validità di qualsiasi accordo interstatuale.

Per Adolfo Ravà, prima professore nell'Università di Padova, ed ora di Roma, la filosofia giuridica è ricerca del fondamento della giustizia e il concetto logico del diritto pone questo di fronte al concetto del fine. Per il Ravà, il diritto è mezzo rispetto a fine, « e come norma di rapporti intersoggettivi, esso si alimenta di vita non propria, anzi rispecchia come inerte schema la vita morale dello Stato. La filosofia del diritto è, in sostanza, filosofia dello Stato » (97). Il diritto è norma (non nel senso d'imperativo etico), mentre la morale non è sistema di norme. Stato e diritto, momento etico e momento giuridico sono due concetti opposti, dialettici (il diritto è *norma* tecnica che persegue esigenze etiche, lo Stato è *organismo etico* che tende a tecnicizzarsi nelle forme del diritto) (98).

---

(95) *Saggi intorno allo Stato*, pp. 168-69.
(96) *Ivi*, p. 117.
(97) Perticone, *op. cit.*, p. 112.
(98) Cfr. specialmente *Lo stato come organismo etico*.

Ciò che di formalistico vi è nei neokantiani cerca di superare, sorreggendosi su di una salda ricerca storica, GIOELE SOLARI, già professore nell'Università di Torino. Egli si rifà all'insegnamento kantiano che il concetto è sintesi di forma e di contenuto, mentre i neokantiani, distinguendo tra concetto ed ideale del diritto, lasciano intendere che per loro il concetto trae significato dal contenuto empirico. Da qui il dualismo, in cui son caduti, tra realtà empirica e realtà concettuale e il difetto del formalismo.

Capitolo VI

L'IDEALISMO CRITICO

1. *Considerazioni generali.* — Abbiamo visto come lo spiritualismo realistico del De Sarlo e della sua scuola, da una parte, e il neokantismo dall'altra, si oppongano al positivismo e rivendichino la priorità della coscienza del fatto sul fatto stesso. D'altra parte, abbiamo anche visto come si trovino di fronte il problema dell'unità del reale, che non riescono e non possono risolvere.

Con un carattere più spiccatamente metafisico e con una maggiore decisione sulla priorità della forma sul contenuto si presenta quello che è chiamato l'Idealismo critico, il quale affronta, con più consapevolezza critica, il problema dell'unità dei due ordini (contenuto e forma, materia e spirito) e nello stesso tempo evita le posizioni e le conclusioni dell'idealismo trascendentale, col quale si mantiene in costante polemica.

Si noti che le correnti finora esaminate non si distinguono per l'opposizione al positivismo (carattere a tutte comune), ma per il modo come fanno proprie le esigenze del positivismo e della scienza; come non si distinguono per l'opposizione all'idealismo trascendentale (anche questo carattere comune), ma per il modo particolare con cui ciascuna di esse risolve i problemi della vita dello spirito.

L'idealismo critico, prima contro il positivismo e poi contro l'idealismo trascendentale, ha fatto valere il senso speculativo delle esigenze etico-religiose. I problemi

metafisici, che i positivisti e alcuni idealisti considerano come non problemi, sono invece l'oggetto della speculazione dell'idealismo critico, che respinge l'immanentismo assoluto dell'idealismo trascendentale e la conseguente risoluzione dell'essere nel pensiero. Da qui gli altri punti essenziali che distinguono queste due forme d'idealismo (pluralità dei soggetti, funzione unificatrice e non creatrice del pensiero, ecc.).

Come vedremo, sia per il Varisco che per il Martinetti, l'unità dell'esperienza è nell'Essere, che per entrambi (il Varisco con molta incertezza) non è il Dio personale, ma l'Unità formale, che si realizza nelle determinazioni particolari. Questa posizione panteistica, che dovrebbe soddisfare esigenze che il panteismo non può soddisfare (specialmente nel Martinetti), si rivela poco chiara. L'equivoco viene reciso alla radice dall'ontologismo del Carabellese, il quale porta alle sue conseguenze l'idealismo critico. Perciò egli può considerarsi, sotto questo aspetto, la conclusione ultima di questa importante corrente del pensiero italiano contemporaneo.

2. - *Bernardino Varisco*: a) *Idealismo e positivismo nella prima speculazione del Varisco.* — I problemi più vivi e le esigenze più profonde della filosofia contemporanea sono al centro della filosofia di BERNARDINO VARISCO (1). Dotato di un senso dignitoso ed onesto di autocritica, non riposò sulla posizione speculativa conquistata, ma, spinto dal pungolo della ricerca della verità, non esitò mai a rigettare alcune conclusioni per giungere ad altre.

Ma, dalla prima opera agli ultimi scritti, i problemi fondamentali son sempre gli stessi e le revisioni e i pentimenti non sono mai abbandoni clamorosi, ma persi-

---

(1) Nacque a Chiari nel 1850. Studioso e insegnante di matematica per trent'anni, nel 1905 ottenne la cattedra di Filosofia teoretica nell'Università di Roma, che lasciò nel 1925 per limiti d'età. In questa occasione ammiratori e discepoli gli tributarono onoranze nazionali. Fu Senatore del Regno. Morì a Chiari il 21 ottobre 1933. Il Varisco, bella figura di uomo per austerità di carattere, è uno dei maggiori pensatori italiani contemporanei.

stente e tenace martellamento, progressivo svolgimento, passaggio da una posizione all'altra, per cui la precedente non è mai del tutto abbandonata, ma inclusa e inverata in una susseguente.

Una fase positivistica vera e propria nella filosofia del Varisco non c'è forse nemmeno nei primi scritti. Il Varisco, anche quando si muove nell'ambito del positivismo, si orienta verso una critica del positivismo stesso, quantunque nei primi scritti s'intreccino motivi discordanti e a volte opposti, che si chiariranno solo quando egli imboccherà la sua strada e acquisterà netta coscienza dei suoi problemi. Infatti, nei primi scritti, egli fa buon viso alla filosofia dell'immanenza e nega la possibilità di concepire una realtà esterna alla coscienza: un *fatto* è sempre un fatto di coscienza e la realtà è dunque una « costruzione » della coscienza (2). Ma non tutti i fatti di coscienza sono a noi noti: bisogna distinguere tra *atti* di coscienza e *stati* di coscienza. Il complesso degli « atti » di coscienza è la realtà a noi nota; il complesso degli « stati » la realtà da noi non conosciuta, ma « sentita », insieme di ciò che è dato alla nostra coscienza, senza che questa esplichi attività. Il complesso degli atti costituisce la « coscienza chiara », il complesso degli stati la « coscienza oscura » (3). Da quest'ultima, che, per quanto oscura, è sempre coscienza, « prorompe » l'attività originaria del soggetto e il dato viene *posto* come oggetto.

L'oscura indistinzione, con l'atto del porre, si distingue e nasce la dualità di soggetto e di oggetto. Tutto è immanente alla coscienza, ma la limitatezza di questa consente d'instaurare in seno alla coscienza stessa la trascendenza di una parte della realtà, che sfugge sempre alla nostra attività (coscienza chiara), al continuo « porre ». Il porre s'identifica con il pensare e così è tracciata la via dal dato al pensiero, senza che il dato si risolva assolutamente nel pensiero (idealismo) e senza che il pensiero si riduca ad un complesso di dati o di stati, giac-

---

(2) *Ric. intorno ai principi fond. del pens.*, p. 157.
(3) *Ric. intorno ai principi fond. del rag.*, p. 115.

chè il soggetto è dotato di un'attività originaria. Così il Varisco si distacca dal positivismo dello Schuppe ed anche dall'empirio-criticismo. Conoscere è oggettivare, cioè trasformare in conosciuto ciò che è sentito, in atto ciò che è stato. L'oggettivazione è l'attività della coscienza, una sua funzione. *Posizione* e *dato*: ecco i due fattori della conoscenza, per il Varisco: il primo libero e soggettivo, l'altro meccanico ed oggettivo.

Coscienza e subcoscienza, libertà e meccanicità rimandano ad un principio che possa unificarle. A ciò mirano le ricerche attorno alla necessità logica: alla radice stessa dell'atto conoscitivo, per il Varisco, vi è una base assoluta. Pensare è porre, ma ogni posizione del pensiero è un *fatto*, di cui le condizioni dell'accadere di esso sono la spiegazione definitiva. Ogni fatto è, dunque, assoluto, e siccome ogni posizione è un fatto, ogni posizione è « irrevocabile ». Il fondamento del fatto e anche del pensiero è costituito, pertanto, dall'Assoluto. Nulla può fare che un fatto accaduto non sia accaduto; è questa la legge assoluta del fatto e del pensiero: « l'assolutezza del pensiero consegue dalla sua connessione con l'Assoluto » (4). È questa la spiegazione che il Varisco dà della necessità logica che, per lui, s'identifica con la irrevocabilità del fatto, legge valida per tutta quanta la realtà e che sta a base, come principio unificatore, della volontà e del meccanismo. Fatto puro e fatto cogitativo, spirito e materia, soggetto e oggetto non sono che determinazioni, manifestazioni di questo Assoluto, il quale è immanente al pensiero e all'esperienza, ma nello stesso tempo trascendente l'uno e l'altra. Esso è indeterminatissimo: l'accadere è il suo determinarsi, ma questo non lo risolve mai completamente in sè.

Questo Assoluto, dice il Varisco, non si può identificare con Dio. Il Varisco era un pensatore troppo onesto per sottilizzare sul suo Assoluto e su questa sua concezione panteistica dell'universo; confessa che su di esso non si possono fondare nè una religione nè una morale positiva.

---

(4) *La necessità logica*, p. 104.

Lo scopo che si propone di assolvere questo primo gruppo di scritti varischiani è quello di conciliare le esigenze di un sano idealismo e di un sano realismo, lontani sia dall'idealismo che dal realismo assoluti. In questo tentativo sono già tutti i motivi fondamentali della filosofia del Varisco (5).

Il lavoro maggiore di questo periodo è *Scienza e Opinioni*, generalmente considerato come una delle opere migliori, per rigore scientifico e vastità di linee, che abbia prodotto il positivismo italiano. Certamente in essa il Varisco è positivista, ma nell'atto stesso di sistemare il positivismo, egli è già fuori di questa concezione filosofica. Come esattamente è stato scritto « il volume fu *la prima autocritica del positivismo italiano*: dimostrò l'astrattezza positivistica della realtà » (6). Il mito della Scienza era battuto in breccia: c'è qualche cosa, e qualcosa di essenziale e d'imprescindibile, che la scienza non riesce a spiegare. L'opera lascia l'impressione che, per l'A., le « opinioni » valgano più della « scienza », perchè il concreto vale più dell'astratto (7).

Sembra che il libro sia stato scritto proprio per dimostrare questa insufficienza della scienza. Il problema del soprannaturale, infatti, è considerato, fin da principio, come centrale e fondamentale; si conclude che la scienza non può risolvere questo problema. Ma il rinun-

---

(5) E cioè: non ridurre l'oggetto ad una mera creazione del soggetto, nè, d'altra parte, negare l'attività del soggetto; dualità di coscienza e di subcoscienza, che si unificano sempre, pur senza unificarsi mai totalmente; esigenza della trascendenza non in senso assoluto e per conseguenza tentativo di avvicinare quanto è possibile i due concetti antitetici di trascendenza e d'immanenza; unificazione della molteplicità in un'unità assoluta, considerata da un punto di vista logico come unità del pensiero ecc. Il Varisco posteriore batterà sempre sugli stessi problemi, in questi primi scritti soltanto abbozzati.

(6) P. Carabellese, *B. V.*, p. 5 dell'estr. In verità, come già sappiamo, quella del V. non è la « prima » autocritica.

(7) Il volume, ampia enciclopedia filosofica, segna i limiti del metodo e dei principî del positivismo; pone, oltre alla realtà che il positivismo può spiegare, un'altra realtà, che è poi la vera, che nessuna scienza può negare e di fronte alla quale la scienza si dimostra insufficiente.

ciare a risolverlo « secondo l'assoluta verità non deve significare che si rinunzi a discuterlo, a pensarci. Rinunciare di fatto a pensarci è impossibile per un uomo di mente sana che abbia una volontà » (8). Il torto del positivismo era appunto quello di rinunciare a questo problema, di sopprimerlo nella pretesa d'identificare tutta la realtà col fatto positivo, spiegabile dalla scienza. Invece il positivismo, onestamente, deve riconoscere che, oltre a ciò che *consta*, c'è anche *ciò che non consta*, cioè bisogna distinguere fra *ciò che consta* e *ciò che è vero*. Ciò che consta è oggetto della scienza (di esso è possibile una dimostrazione razionale), mentre ciò che è vero si fonda sul « sentimento », ma non per questo, come atto di fede, ha un valore meno assoluto. La Scienza rivela la sua insufficienza e deve inchinarsi di fronte ai valori religiosi e morali, di fronte alla forza del sentimento del soprannaturale che ha « un valore oggettivo » (9).

L'antinomia tra sentimento e ragione non poteva essere mantenuta. Il Varisco tenta di avvicinare i due termini con l'abbandono del monadismo materialistico e meccanico per uno spiritualistico e col dare una base razionale al sentimento. Del resto, il primo passo è fatto con questa autocritica del positivismo, che lascia inspiegabile un altro problema fondamentale: come dal meccanismo possano sorgere la vita, l'anima, lo spirito, dato

---

(8) *Scienza e Opinioni*, p. 5.

(9) *Scienza e Opinioni*, p. 8. — Da notare come il termine « soprannaturale » sia qui inesatto. - Questi stessi valori non solo non può spiegarli il positivismo, ma neanche, dirà in seguito il Varisco, l'idealismo neo-hegeliano. Il Dio-Storia non è meno insufficiente del Dio-Scienza. A ciò si aggiunga che positivismo e idealismo, pur di non confessare l'incompletezza delle loro teorie, negano l'esistenza di questi valori e problemi, dimentichi che nessun trattato può sopprimere uno solo di essi.

Dopo questa distinzione, il Varisco esamina sistematicamente ciò che consta, ciò che è razionalmente dimostrabile. Noi non lo seguiamo in questa disamina, perchè molto di ciò che egli dice ha perduto oggi qualunque interesse. Svolge una monadologia materialistica, nella quale si mescolano e si accostano alcune teorie del Leibniz, del Lotze, dell'Ardigò, del Bonatelli, della filosofia della contingenza, ecc.

il contrasto tra « fatto psichico » e « fatto meccanico » (10), tranne a non volere equivocare sui termini, chiamando coscienza ciò che è invece un atto fisico esterno. Di ciò si accorge il Varisco quando, a proposito della teoria della conoscenza scrive: « l'accadere nella psiche è un vivere, altrimenti la psiche sarebbe una materialità e il suo vivere è un carattere iniziale, altrimenti, per quanto si complicasse, non diverrebbe un conoscere mai » (11). La psiche ha dunque una spontaneità sua, non è materialità e ciò basta per infirmare il determinismo meccanico di essa e della conoscenza, la quale, del resto, ora che l'A. parla di un conoscere « iniziale », rappresenta un passo avanti rispetto al modo d'intendere la subcoscienza nella fase anteriore già esaminata.

b) *Il monadismo spiritualistico-critico.* — *I Massimi problemi* segnano nel pensiero del Varisco una svolta, in qualche parte « radicale », anzi uno « sviluppo » (12), consistente nel prendere posizione di fronte ai massimi problemi, che non possono restare sospesi al sentimento della fede, mentre la ragione conclude l'opposto. Vivere è tendere « incessantemente verso un meglio », ma il meglio non può conoscersi senza risolvere i massimi problemi. Delle due concezioni opposte, la cristiana e l'umanistica, la prima che subordina i fini terreni agli ultramondani, l'altra che dà alla vita un valore per se stessa, « una sola può esser vera » (13). Quale lo è delle due? Ecco la grande questione che la filosofia deve risolvere; e dunque « costruiamo la filosofia » (14). Le sole cognizioni però che abbiano valore di cognizioni acquisite, « sono quelle che formano il sapere comune e le singole scienze », il cui arricchimento è senza limite. Ma, per quanto le cognizioni positive si moltiplichino, restano sempre tali, cognizioni della stessa natura: « non ci daranno mai le soluzioni de' massimi problemi » (15).

---

(10) Cfr. GENTILE, *Saggi critici*, Serie prima, p. 114 segg.
(11) *Scienza e Opinioni*, p. 358.
(12) M. P., p. 239.
(13) M. P., p. 3.
(14) M. P., p. 7.
(15) *M. P.*, p. 10-11.

Ecco allora presentarsi la stessa, inesorabile domanda: « come costruiremo la filosofia, se il sapere positivo, la cultura, per quanto estesa e approfondita, non ci può dir niente di quelle cose che bisognerebbe conoscere per possedere la filosofia? » (16). Può essere deficienza della ragione, della quale bisogna, dunque, determinare i limiti. Sorge così la *critica della conoscenza*, la quale conclude che le cognizioni positive non si possono oltrepassare e che dunque la soluzione dei massimi problemi è impossibile. Questa dottrina è incongruente, « poichè con l'affermare che l'al di là non è conoscibile si afferma che l'al di là esiste; ora, un al di là del quale sappiamo che esiste, non è un'assoluta incognita, non che un inconoscibile » (17). La critica del potere conoscitivo non si può fare se non per mezzo del potere conoscitivo: « il circolo non potrebbe essere più evidentemente vizioso » (18). Non fare la critica della conoscenza ma *costruirne la teoria*, osservare la cognizione come tale: così si oltrepassa il sapere comune e si può arrivare a risolvere i massimi problemi impliciti nel conoscere stesso. La filosofia teoretica o metafisica, avverte il Varisco, non si costruisce prescindendo dalla pratica, perchè metafisica e morale s'implicano vicendevolmente, in quanto non è possibile determinare il fine senza un concetto chiaro e adeguato delle cose, come non è possibile cercare questo facendo astrazione dai nostri fini. Pertanto, « la morale presuppone la metafisica, e la metafisica presuppone la morale. Se vogliamo risolvere i massimi problemi, dobbiamo costruire una scienza che sia metafisica e morale insieme, che sia metafisica in quanto morale, morale in quanto metafisica. Ecco il concetto vero della filosofia » (19).

Questa filosofia, che è insieme metafisica e morale, si fonda sulla teoria della conoscenza, che comincia dalla *sensazione*, con cui conosciamo le proprietà dei corpi. La proprietà, in quanto è nella coscienza di un soggetto,

(16) *M. P.*, p. 13.
(17) *M. P.*, p. 14.
(18) *M. P.*, p. 17.
(19) *M. P.*, p. 23.

è un *sentito* o un *contenuto* di sensazione, in quanto è un costitutivo di un corpo, è un *sensibile* (20).

Ai sentiti, tra gli elementi costitutivi di un soggetto, si associano sempre sentimenti, ricordi, volizioni, ecc., diversi di qualità e di valore, ma tutti del pari elementi della coscienza, del soggetto in quanto è consapevole; se svanissero, verrebbe meno l'accorgersi, « perchè l'accorgersi è sempre necessariamente un accorgersi di qualcosa ». Non basta, però, perchè vi sia un soggetto, che ci siano gli elementi; è necessario « che vi sia di tutti una medesima coscienza, che gli elementi siano collegati nell'*unità d'una coscienza* », la quale « non è un elemento distinto diverso da quelli che ne sono collegati; svanisce con essi; e insomma sembra essere una relazione degli elementi stessi fra loro » (21). Un soggetto è, dunque, una unità di sensibili. Le due unità, fra l'altro, differiscono perchè l'unità che lega i sentiti tra loro nel soggetto è un'unità di molti elementi — di fatto — collegati da una relazione o da una legge razionale (22).

Un sensibile esiste anche se non è un sentito e non muta anche quando è tale. Da ciò consegue che l'*esserci* di un sensibile non dipende dal soggetto e che, « oltre a quelle unità di coscienza che sono i soggetti, ci sono altre specie di unità, quei gruppi di fatti psichici che sono i corpi », sebbene « un corpo non sia l'unità di un soggetto » (23). Concludendo: « noi siamo soggetti senzienti e poichè e in quanto unifichiamo nella nostra coscienza

---

(20) *M. P.*, p. 28. « Si sottintende che un sensibile, divenendo sentito, rimane il medesimo, e numericamente, e (con alcune restrizioni) qualitativamente: la palla è, come io la vedo, bianca e sferica ».

(21) *M. P.*, pp. 29-30.

(22) *M. P.*, p. 32. Secondo questa dottrina, lo stesso sensibile, anche nello stesso tempo, può divenire elemento di più soggetti. Nella sensazione il sentito e il sentire non sono separabili, ma si possono distinguere. Il sentito può essere sentito da più soggetti: « ciò di cui ora sono consapevoli e Tizio e Sempronio, è una stessa cosa, ma l'essersi reso consapevole Tizio e l'essersi reso consapevole Sempronio, sono *due* fatti distinti; uno di Tizio e l'altro di Sempronio ».

(23) *M. P.*, p. 42.

certi sensibili, che non ne dipendono ». E per ciò la coscienza sensitiva è diversa, oltre che dalla cognizione, dall'immagine che abbiamo del mondo e che serve di base alla cognizione (24).

Nella coscienza del soggetto, oltre ai sentiti, ci sono delle rappresentazioni o delle immagini, ricordi, che, a differenza dei sentiti, sono proprie di un soggetto e cesserebbero se non esistesse quel determinato soggetto.

Il ricordo va e viene, sparisce e ricompare; dunque « il soggetto non è soltanto unità di coscienza: è insieme unità di coscienza e d'incoscienza » (25). Certo non è da parlare di *assoluta* incoscienza, ma d'incoscienza relativa, dove permangono i ricordi che non sono presenti. Ciò fa comprendere meglio « che il soggetto, quantunque come senziente non sia che un punto d'interferenza di sensibili che non hanno con esso alcuna relazione essenziale, non si riduce a un tal punto d'interferenza » (26). Al sentito si associano sempre dei ricordi che lo integrano e « senza un'essenziale relazione con un passato non c'è un presente. Sapere, significa ricordare » (27). Ma un soggetto che integra i sentiti con le rappresentazioni e i ricordi, è semplice spettatore di un contenuto: come coscienza percettiva non esiste che al di fuori, mentre la coscienza, che è sentimento, è vera internità. Le due coscienze però non sono separabili: « non c'è contenuto (non c'è sentito o rappresentazione o ricordo di un sentito) che non si associ con qualche sentimento; non c'è sentimento che non si associ con qualche contenuto. Queste due forme di coscienza non sono appunto che due forme, due facce d'una medesima realtà. L'elemento che le connette, la realtà profonda che in entrambe si manifesta, è l'azione » (28). Il variare è determinato dal soggetto, è estrinsecazione della sua attività spontanea. Qui ha radice l'esserci del soggetto e le altre forme non sarebbero possibili senza la spon-

(24) *M. P.*, p. 51.
(25) *Id.*, p. 60.
(26) *M. P.*, p. 63.
(27) *M. P.*, p. 67.
(28) *M. P.*, p. 71.

taneità. Il soggetto è *principalmente* un centro di attività consapevole, ma « alla coscienza pratica deve essere associata fino dal principio una coscienza teoretica ». All'unità di questi due elementi bisogna associare il sentimento. « Dobbiam dunque riconoscere al soggetto tre caratteri: attività, coscienza teorica e sentimento...; tre caratteri essenziali al soggetto, inseparabili e irriducibili tra loro » (29). L'attività non potrebbe generare le formazioni dei sentimenti, se fin da principio non fosse associata con un sentimento e tutt'uno con esso.

Avere la coscienza di una legge o di una relazione significa averne la cognizione. Le leggi sono verità oggettive, conoscibili; possono essere incluse nella coscienza di qualunque uomo come i sensibili, ma non sono sensibili; valgono per gli elementi concreti della realtà, ma non sono essi. Qui sorge il problema della conoscenza oggettivamente considerato: « come si deve concepire la realtà, perchè sia comprensibile il suo essere dominata da leggi ». Altro è il problema della conoscenza considerato soggettivamente, psicologicamente: « in che modo la coscienza di un soggetto può includere delle leggi ». È questo il problema della cognizione e il Varisco lo discute per primo (30).

Per conoscere io devo giudicare: affermare o negare. L'affermazione è un fare per mezzo di cui il soggetto si rende consapevole d'una organizzazione intrinseca dei concreti: il giudizio è sempre la formulazione di una legge. Il giudicare è, dunque, un'attività con cui mi rendo consapevole di un'organizzazione che alla mia coscienza è implicita. « Conosco l'universo in quanto mi rendo pienamente consapevole di me stesso. Perchè l'universo è non meno parte di me che io dell'universo » (31). Nell'adattare, nel piegare ad un ordine l'attività di cui sono consapevole, consiste il mio essere consapevole dell'ordine (32).

---

(29) *M. P.*, p. 77.
(30) *M. P.*, p. 85.
(31) *M. P.*, p. 90.
(32) *M. P.*, p. 100. « L'ordine intrinseco a un concreto, l'ordine di più concreti costituenti un sistema o gruppo qualsiasi,

Quel che si è detto intorno alla cognizione vale sia per la realtà esterna che per la realtà interna. « Ma conoscendo i *suoi* fatti di coscienza, conoscendo per mezzo di certi processi, di cui ha coscienza, il soggetto viene a conoscere *se stesso*. Ogni soggetto *è* unità di coscienza; l'uomo inoltre *sa* di essere unità di coscienza... Non è soltanto unità di coscienza, è autocoscienza; non è soltanto un soggetto, ma un *io* » (33).

All'attività che un soggetto estrinseca nel superare un ostacolo s'accompagna un sentimento di soddisfazione; all'attività impedita dall'ostacolo un sentimento di insoddisfazione. Questi sentimenti sono i *valori* primi od elementari. Con l'estrinsecare un'attività propria, un soggetto si dilata, si sviluppa: *vive*, e per sua natura esso « tende insieme ad intensificare se stesso e ad espandersi, ad includere in sè l'universo » (34). Ciò però non spiega ancora il valore, che non può ridursi all'attività. Nè il valore può ricavarsi dall'attività fisica, il cui valore, invece, presuppone quello del soggetto, il quale, dunque, fa un valore della realtà fisica rispetto a sè. Similmente la coscienza teoretica è *priva per se stessa* di valore; lo riceve dal suo connettersi con l'attività, che è, fin da principio, attività e valore. L'attività consapevole o è valevole per se stessa, o non diventerà valore in eterno. « Il soggetto vale perchè vale » e pertanto il valore è un concetto primitivo, che non può costruirsi con elementi che non lo presuppongano (35). Alla coscienza teoretica (da sola è un'astrazione) deve accompagnarsi il sentimento e pertanto il valore del soggetto, « vissuto dal soggetto, appunto perchè si riduce all'attività del soggetto medesimo, si realizza nel sentimento-» (36). Tutti i sentimenti sono valori, ma l'uomo si distingue

---

è implicitamente nella mia coscienza poichè nella mia coscienza c'è quel concreto, quel gruppo di concreti. La coscienza implicita che ne ho, diviene esplicita per questo appunto, che l'ordine, in conseguenza di quel mio fare, viene ad essere stabilito da me... ».

(33) *M. P.*, pp. 102-103.

(34) *M. P.*, p. 107.

(35) *Id.*, p. 113.

(36) *Id.*, p. 117.

dagli animali perchè ha anche delle cognizioni; è autocoscienza, io. L'uomo dunque può, oltre che vivere i suoi sentimenti, confrontarli, stabilire una gerarchia.

L'io vive tra i suoi simili e nel mondo, da cui non può isolarsi e dunque, per acquistare consapevolezza del proprio valore, deve conoscere i rapporti che lo legano agli altri e al mondo: deve avere una concezione dell'universo, a cui l'uomo ha sempre aspirato, come lo prova il fatto che gli uomini si sono appassionati sempre alla religione, dottrina insieme teoretica e pratica. « Come non ci può essere morale all'infuori di una concezione dell'universo, così non ci può essere concezione dell'universo all'infuori d'una morale ». Ma la concezione dev'essere ottenuta senza fare astrazione dai valori. « Una concezione in cui si astragga dall'io e dal valore, non ci farà conoscere il valore dell'io: ...anzi non ci farà conoscer niente: una concezione vera è un'operazione riuscita dell'io; è, essa stessa, un valore » (37). La cognizione è unita all'attività dell'io e pertanto alla volontà è essenziale essere illuminata dalla cognizione. Le dottrine morali esposte non sono egoistiche, perchè, quantunque io viva il valore della mia persona, debbo riconoscere anche quello delle altre, perchè, se distruggo il valore delle altre persone, distruggo anche quello della mia (38).

Il problema della conoscenza nel suo aspetto oggettivo, cioè come deve concepirsi la realtà perchè sia comprensibile il suo esser dominata da leggi, è risolto dal Varisco in senso antideterministico e con una complessiva veduta spiritualistica dell'universo. Ciascuna formazione singola è un fatto di coscienza e pertanto realtà e fatto di coscienza sono « tutt'uno ». Tutte le formazioni sono fatti di coscienza; perciò « la loro unità, vale a dire l'universo, non può essere che una specie di unità di coscienza », che, per ora, il Varisco chiama l'Uno, costitutivo essenziale delle formazioni e, « per ciò stesso, ra-

---

(37) *M. P.*, p. 141.

(38) Anche qui, come altrove, si sente l'eco delle dottrine del Rosmini, secondo il quale, il bene morale è il *riconoscere* ad ogni ente il suo grado di essere.

gione immanente nelle sue formazioni medesime » (39).

Esaminiamo ora questo Uno, *quid* implicito in tutte le formazioni e in cui ogni cosa è implicita, unità che involge una molteplicità e che il Varisco chiama l'*essere*. « Infatti, d'ogni cosa in particolare diciamo che « esiste ». E ciò è un riconoscere che l'essere include tutte le cose, che ogni cosa include l'essere » (40). L'essere è certamente una funzione del soggetto conoscente, ma non nel senso che l'essere pensato dal soggetto sia qualcosa di proprio esclusivamente del soggetto. Ciò equivarrebbe ad accettare il solipsismo. Ma è possibile oltrepassare la mia individualità esclusiva? Per il Varisco, il mezzo è costituito dal concetto di essere, il quale è sì un prodotto dell'attività del soggetto, « ma un prodotto ch'è numericamente uno solo, per tutti senza eccezione i soggetti conoscenti » (41). L'essere non è l'atto del pensare, ma il pensato, non incluso in una coscienza particolare. Dire che l'essere è un concetto comune ad ogni essere pensante e che è un carattere comune ad ogni cosa, è dire il medesimo, perchè non c'è reale che non sia pensabile dal soggetto e così le due dottrine soggettiva e oggettiva coincidono.

Ma che cosa è l'essere? È un'attività; senza con ciò definirlo, perchè non lo si può definire e, del resto, non occorre. È assolutamente indeterminato ed è solo nelle sue determinazioni. Nell'essere tutte le cose hanno radice e questa è la logica implicita nelle cose e che il nostro pensare rende esplicita (42). Ma le determinazioni dell'essere sono solo i concreti? Alla risposta di questa domanda è legata la soluzione dei massimi problemi. Se le sole determinazioni dell'essere sono i concreti, l'essere si risolve in questi. L'universo però è variabile e il reale accadere c'è per la molteplicità di centri di spontaneità: l'accadere è, dunque, accidentale o alogico, ma è *logico* che esistano i centri di variabilità, se no esisterebbe solo l'essere indeterminato, il che è assurdo: logicità è neces-

(39) *Id.*, pp. 178-80.
(40) *M. P.*, p. 187.
(41) *M. P.*, p. 189.
(42) *Id.*, p. 196.

sità e alogicità è accidentalità. Le attività delle monadi interferiscono e si collegano causalmente. D'altra parte, essendo le monadi soggetti elementari, devono possedere rappresentazioni, attività, sentimenti. L'attività delle monadi, come consapevole, è finale, e che ci sia una finalità nell'universo, « non è meno evidente dell'universo medesimo ». Ma l'esserci un fattore finale non prova che l'universo nel suo tutto sia ordinato ad un fine. L'universo nel suo insieme è variazione, non uno sviluppo tendente ad un fine (43). Similmente il valore è sommerso dalla variabilità: si realizza con l'io personale e muore con lui; con l'umanità e si estingue con essa. « Restano gli elementi eterni del valore; ma identificati, addormentati nell'incoscienza dell'essere » (44). Il valore, in questa concezione, è attuale nelle singole persone e non è permanente. « Per salvare la permanenza dei valori, conviene ammettere che la necessità causale si subordini ad una finalità intenzionale. Ammettere cioè che l'essere sia dotato di altre determinazioni che non i concreti; e produca in sè i concreti, non per la necessità di determinarsi, ma per conseguire un fine, per attuare un disegno prestabilito. Nel qual caso il concetto di essere si trasforma in quello tradizionale di Dio » (45).

In queste parole, che si può dire concludano la concezione dell'universo delineata nei *Massimi problemi*, c'è un programma. Il Varisco quando finiva un lavoro si tracciava già il piano del successivo; risolti alcuni problemi metteva avanti, prima dei suoi critici, gli altri, che restavano da risolvere. Così egli è consapevole che i *Massimi problemi*, scritti per risolvere i problemi della sua fase precedente di pensiero, quantunque segnino un notevole passo avanti, tuttavia lasciano insoluti proprio « i massimi problemi ». Concludono con una visione panteistica, in cui i fini e i valori si sommergono nell'incoscienza dell'essere, nella quale la molteplicità dei soggetti (problema massimo per il Varisco) è sol-

(43) *M. P.*, p. 220.
(44) *Id.*, p. 223.
(45) *Id.*, p. 225.

tanto apparente. Bisognava riprendere il cammino per trasformare il concetto di essere in quello di Dio. Bisognava approfondire il concetto del valore per accertarsi se esista il Dio personale, cioè per risolvere il problema veramente massimo, dalla soluzione del quale dipendono tutti gli altri. Il Varisco crede nella permanenza dei valori, ma ancora, come prima, non può darne una dimostrazione.

Nè gli articoli che seguono ai *Massimi Problemi*, nè l'altra opera *Conosci te stesso* modificano sostanzialmente il pensiero del Varisco. Presso a poco si presentano le stesse soluzioni e le stesse difficoltà; c'è però un approfondimento di alcuni punti essenziali del sistema già delineato. È, infatti, maggiormente accentuata la centralità del soggetto, in cui tutto è implicito e noto in forma subconscia (46). Da questa coscienza primitiva si sviluppa il nostro io attuale. È affermato con maggior chiarezza e profondità il principio che l'universo è un sistema policentrico di soggetti, la molteplicità dei quali è irriducibile; pluralismo che si ricompone in un'unità superiore. Ma è considerata assurda l'ipotesi di un solo soggetto primitivo dal quale deriverebbero i molti soggetti. Il sistema è certamente uno, ma non monocentrico; è « essenzialmente policentrico, e la sua unità consiste appunto nella sua policentricità » (47).

Il sistema monadistico conserva gli stessi caratteri fondamentali, quantunque il Varisco senta ora più viva l'alternativa tra panteismo e teismo (48).

---

(46) *Conosci te stesso*, p. 7 segg.

(47) *Id.*, pp. 48-49. — La esigenza della realtà dell'individuo, così vigorosamente affermata, è uno degli aspetti più importanti del monadismo varischiano, che s'avvantaggia sull'idealismo trascendentale, nel quale la realtà della persona non si giustifica. « Un'unica unità, che si sviluppa, rende benissimo ragione della dualità soggetto-oggetto, perchè la coscienza di tale dualità è ancora coscienza vera. Ma non rende ragione della dualità Tizio e Sempronio: perchè, quantunque Tizio e Sempronio siano inseparabili, rimane vero, che la coscienza di Tizio è altra da quella di Sempronio... Pensano l'uno e l'altro secondo le medesime leggi; ma il pensare dell'uno non è il pensare dell'altro ».

(48) Bisogna scegliere tra le due ipotesi: « l'individuo fenomenico ebbe, o non ebbe, un cominciamento. Dalla prima ipotesi

Tutta l'indagine posteriore del Varisco, oltre che essere volta a difendere il proprio sistema e a sempre meglio chiarirlo e raffinarlo, è impegnata attorno a questo problema, veramente l'unico che meriti il nome di « massimo ». Dei tanti articoli, il più importante per l'eco che ha avuta e per la densità del pensiero (c'è tutto Varisco) è *Unità e molteplicità*, a proposito della *Teoria generale* del Gentile (49).

Si fa sempre più chiaro che il nòcciolo della dottrina varischiana è il problema della pluralità dei soggetti con-

---

si include l'esistenza (personale, o soprapersonale) di Dio; esistenza che non è invece conciliabile con la seconda ». « L'esistenza di Dio toglie ogni dubbio sulla finalità del mondo fenomenico. Noi cerchiamo di rappresentarci con chiarezza questa finalità; una cosa è certa, e possiamo contentarcene: l'uomo, che sacrifica se stesso all'ordine universale non si sacrifica invano » (Id. 253-54). L'antitesi tra Cristianesimo e Umanesimo, in cui si dibatte il pensiero umano, si presenta ancora inesorabile ed irriducibile. Ma « a questo punto apparisce la necessità di scegliere tra le due ipotesi che abbiamo ricordate » (Id., p. 260); e scegliere è necessario, perchè la vita non si può sospendere. L'azione esige questa *scelta*, la quale può essere, come nel caso del Varisco, in antitesi colla posizione teoretica. Il filosofo panteista, infatti, *crede*, come già il positivista, nella permanenza dei valori e nell'esistenza di Dio trascendente e personale. Ma nel propendere verso il teismo, il Varisco fa capire che ammette un'esistenza in sè, indipendente dai soggetti singoli, « non però estranea ai soggetti singoli, perchè ogni soggetto singolo, come unità secondaria del mondo fenomenico, implica necessariamente il pensiero dell'Essere, che ne è un costitutivo essenziale » (*Id.* p. 252).

(49) In esso il Varisco prende posizione di fronte all'attualismo ed ha buone ragioni per difendere validamente l'individuo, che nell'attualismo, contro le esigenze stesse dell'idealismo moderno, è irreparabilmente negato. Il Varisco accentua la contraddizione dell'idealismo post-kantiano, per cui l'individuo è « legislatore del mondo » e, nello stesso tempo, è uno tra mille altri e soggiace a mille vicende ineluttabili ed infine alla morte. D'altra parte, l'individuo non può considerarsi l'Unità del mondo, che il Varisco intende come Soggetto universale.

Il problema sta nello stabilire il rapporto tra il soggetto singolo e il Soggetto universale. È da escludere l'assoluta immanenza come l'assoluta trascendenza del Soggetto universale. « L'individuo trae dal proprio *interno* le leggi che impone al mondo e che gli permettono di conoscerlo; dunque il mondo non implica un trascendente assoluto ».

giunto all'altro della trascendenza di Dio come Soggetto-Persona. Più chiaro quando egli, in *Linee di filosofia critica* e nel *Sommario*, ricostruisce il proprio sistema come teoria della conoscenza (50). I punti fondamentali sono sempre gli stessi e di essi il Varisco cerca una giustificazione storica, ma attraverso la costruzione gnoseologica si accentua l'interesse per il problema morale e i rapporti logici tendono a precisarsi in rapporti etici; donde la necessità di un Dio personale.

Il soggetto singolo è limitato perchè molti suoi costitutivi sono subconsci e perchè non è possibile risolvere tutta la realtà nel pensiero del singolo. Questi limiti presentano difficoltà e per superarle non c'è che un modo: « riconoscerle relative soltanto al singolo; ammettendo, al di sopra di ogni singolo, il Soggetto Universale ». In ogni singolo c'è qualcosa di comune che è l'unità suprema, la ragione ultima e la causa prima del mondo, proprio come il soggetto universale. « Il nostro discorso di poco fa non ha dunque nulla d'ipotetico » (51). La fede si è trasformata nel Varisco in certezza razionale, il *credo*, in *so* (52).

Il problema di Dio è ancora il problema centrale dell'ultima opera varischiana, pubblicata postuma, *Dall'uomo a Dio*, che può considerarsi la conclusione di tutta la filosofia del Varisco. Tornano i motivi delle altre opere e torna « il problema dei molti e dell'uno ». Come

---

(50) Giustamente il TAROZZI (*art. cit.*, p. 4), nota che nelle *Linee* il Varisco si riconcilia con la *critica* della conoscenza in senso kantiano, a differenza che nei *Massimi Problemi* dove il concetto di critica é sostituito da quello di *teoria* della conoscenza.

(51) *Linee*, p. 162.

(52) Di grande interesse e fecondo di sviluppi è quanto il Varisco scrive intorno al Soggetto Universale. Egli è pensiero, « ma da ciò non si conclude, che sia nel suo pensare determinato necessariamente »: è libero, e « crea liberamente i suoi pensieri »; è « perfettamente concreto »; crea il *tempo*, al quale non è sottoposto. « Essendo la coscienza singola capace d'iniziative affatto spontanee, il Soggetto Universale non conosce in anticipazione il modo con cui le iniziative medesime si vanno sviluppando », senza che ciò contrasti con l'*onniscienza* ed essendogli possibile « di esercitare in ordine al mondo quella funzione teleologica di cui la parola *Provvidenza* esprime la concezione umana ». Nè l'on-

sappiamo, il mondo è molteplicità di soggetti elementari; ma la molteplicità pone il problema dell'unità. Il soggetto è individualità singolare e reale (« uno tra tanti »), pur essendo universale nel piano logico e pur interferendo (come essere sociale) con l'azione di tutti gli altri soggetti. I soggetti si condizionano reciprocamente in un ordine, che è l'esplicamento di una suprema unità che anima il sistema, Provvidenza che sorregge le iniziative. Oltre che da questo punto di vista teleologico il problema dell'uno e dei molti è trattato anche da quello gnoseologico: questa unità teleologica delle cose è anche unità del pensiero, che si fa concreto nell'ordine spirituale e reale del mondo. Il Pensiero unico non è che il Soggetto unico universale, Dio Creatore; l'uomo è la creatura. Il Creatore e il creato stanno come l'infinità di fronte al finito, il necessario di fronte al contingente e, dunque, non più panteismo, ma teismo.

c) Considerazioni critiche. — Questo, nelle sue linee generali, il pensiero del Varisco, che sta a cavallo tra il positivismo e l'idealismo e quando è positivista si risolve in un'autocritica del positivismo e quando è idealista in una critica dell'idealismo. Prima ancora che l'idealismo italiano si svolgesse, il Varisco in *Scienza e opinioni* mette a nudo l'astrattezza del positivismo, ripiglia il problema del *soprannaturale* e del significato dell'« opinione », che è essenziale all'individuo non meno che la « scienza » e di fronte alla quale la scienza non può che confessare la propria insufficienza. Così, fin dall'inizio, il motivo metafisico-religioso differenzia il positivismo del Varisco da quello dei positivisti integrali. Questo stesso motivo che lo portò ad abbandonare la sua metafisica naturalistica, la cui dissoluzione è la dissoluzione stes-

---

niscienza rende vana l'opera umana, in quanto essa « comporta qualche restrizione, che in Dio non è un difetto, perch'Egli stesso la volle » (*Id.*, p. 162. - Questo concetto è ribadito nel *Sommario di filosofia*, p. 85). — Ricco di spunti originali è pure il pensiero pedagogico del V., quantunque di questo problema il filosofo non abbia dato una trattazione sistematica (cfr. *La scuola per la vita*). Importante e fondamentale il concetto dell'educazione *politica*, che dà alla pedagogia del V. un carattere spiccato di concretezza.

sa del positivismo, lo portò a criticare pacatamente ma inesorabilmente l'idealismo trascendentale, per lui, non meno astratto del positivismo. Come pure non cedette mai sulla realtà dei soggetti particolari e fece valere, con ragioni validissime, la concretezza del pluralismo contro l'astrattezza del monismo idealistico dell'unico Soggetto trascendentale, che, in definitiva, non è nè soggetto, nè autocoscienza. Questo suo pluralismo ha uno spiccato fondamento morale: non c'è valore se si astrae dall'io individuale e « una concezione in cui si astragga dall'io e dal valore, non ci farà conoscere il valore dell'io... anzi non ci farà conoscere niente » (53). Il pluralismo lo porta a riporre in termini precisi il problema metafisico anche contro l'idealismo, specie storicistico, che, con molta disinvoltura, considera tutti i detti problemi insolubili, mal posti e li mette da parte. Contro l'idealismo il Varisco fa valere la stessa esigenza lasciata insoddisfatta dal positivismo: insolubile o no, il problema metafisico s'impone. L'idealismo e il positivismo sono costretti a tener conto di ciò che è vero, cioè dell'individuo nella sua concretezza, che non si appaga nè del fatto nè dell'atto. Il Varisco, sia nell'idealismo che nel positivismo, non vede come possa essere soddisfatta la esigenza etico-religiosa, che è il lievito del suo pensiero e in questo senso la sua critica all'uno e all'altro sistema può aprire la strada ad una adeguata soluzione del problema metafisico (54).

Egli, però, non riuscì a risolvere adeguatamente questo problema, perchè in lui l'antinomia Umanesimo-Cristianesimo, panteismo-teismo non riuscì mai ad armonizzare in una soluzione superiore. Egli vide, analizzò,

---

(53) *P. M.*, p. 141.

(54) P. Carabellese, *B. V.* cit., p. 7. Come qui esattamente è detto, il pensiero varischiano, « lungi dall'essere il residuo anche logico di superate posizioni speculative, è invece validissimo sforzo di più profonda comprensione della concretezza spirituale, attraverso la confutazione dell'opposta astrattezza del positivismo e dell'idealismo antitetico, confutazione fondata sulla Critica, la quale è riconosciuta come esigenza insuperabile della speculazione... Varisco rimane nella storia della filosofia come il rinnovatore della Critica e l'instauratore della metafisica critica ».

sentì, visse l'antinomia, ma la lasciò sempre antinomia, come antinomia restarono sempre in lui soggettività e oggettività del mondo, unità e molteplicità ecc., sospese appunto all'antinomia massima di trascendenza-immanenza. Egli costruì due metafisiche, una naturalistica e l'altra spiritualistica, ma nessuna delle due risolve il problema teologico, anzi l'una e l'altra concludono ad una metafisica che annulla la soluzione teistica. L'Essere del Varisco conserva ancora del naturalismo dei positivisti ed è sempre un Essere formale. E ciò sembra più strano se si considera come nel Varisco l'esperienza morale sia sempre in prima linea. Per lui l'Essere è sempre il « qualcosa di comune a tutti » « l'unità suprema », a cui si dà il nome di Spirito (55). Ed ecco perchè il Varisco alla fine della sua costruzione filosofica era sempre costretto a concludere che l'universo nel suo insieme manca di finalità, che i valori non permangono se non « identificati, addormentati nell'incoscienza dell'essere » (56), che il Dio di cui egli andava affannosamente in cerca era la sua *fede*, ma non la sua filosofia. La difficoltà è una ed è questa: il Varisco costruisce una filosofia che legittimamente deve portare al panteismo, e poi vuole, invece, che spunti fuori il teismo. Egli fece tutti gli sforzi per precisare la concezione dell'Essere, ma avrebbe dovuto invece approfondire meglio i presupposti della sua filosofia. Il difetto non è nella conclusione, ma nelle premesse e, da quell'onesto pensatore che era, Varisco non dissimulò mai quest'antinomia che spezzava il suo pensiero in due parti inconciliabili. In ultimo vedeva sempre svanire nella credenza i valori e la trascendenza di Dio; come, per il suo mai superato positivismo, vedeva svanire il soggetto negli elementi dai quali diceva essere composto e la coscienza nel sonno della subcoscienza, senza potere spiegare — come da parte idealistica gli è stato spesso osservato — il passaggio — mistero — dalla subcoscienza alla coscienza e peggio ancora all'autocoscienza, altro mistero. Il suo monadismo spiritualistico,

(55) *Linee*, p. 162.
(56) *Massimi problemi*, p. 223.

cioè la cosidetta psichicità del mondo fisico, è ancora un residuo della metafisica naturalistica del positivismo.

3. — *P. Martinetti*: a) *la teoria della conoscenza come introduzione alla metafisica*. — Alla dissoluzione del positivismo, alla instaurazione di una concezione spiritualistica della realtà come insieme di soggetti, la cui molteplicità pone il problema dell'Unità suprema, dell'Essere, che non si esaurisce nelle determinazioni fenomeniche, ed a rivendicare il fondamentale carattere etico-religioso della ricerca filosofica, mira, come quella del Varisco, la rigorosa e vigorosa speculazione di PIETRO MARTINETTI (57). Fornito di una eccezionale preparazione storica, dalla critica serrata delle maggiori correnti speculative trae motivo di giustificare le sue personali conclusioni col rigore logico proprio di una mente veramente filosofica. Il troppo rigore qualche volta nuoce alla chiarezza, come l'abito scientifico della trattazione spesso smorza il calore del sentimento etico-religioso che pur pervade l'opera del Martinetti. Varisco non trascura nessun particolare, torna spesso sugli stessi motivi, chiarisce ogni sua affermazione con un esempio; Martinetti coglie l'essenziale, si ferma solo ad esso, e il suo pensiero fila in linea retta. Le sue fonti sono la storia della filosofia, ma il suo pensiero trova i maggiori punti di riferimento nella speculazione filosofica contemporanea dallo Hegel in poi e in special modo nello Schopenhauer e nello Schuppe (57 bis) e anche nel Kant e nello Spi-

(57) Nato a Castellamonte (Torino) nel 1872, professore di Filosofia teoretica nella Università di Milano fino al 1931. Di carattere saldo e austero, il Martinetti resta una delle figure più nobili del mondo filosofico contemporaneo. È morto a Castellamonte il 23 marzo 1943.

(57 bis) La dipendenza, almeno iniziale, del M. dalla filosofia dell'immanenza dello Schuppe e dello Schubert-Soldern è fuori dubbio. Su di esso hanno insistito A. LEVI (*L'idealismo critico in Italia*, in « Logos », ff. 1-2- 1924, p. 60) e recentemente M. SBEZZI (*Il pensiero di P. M.*, in « Riv. di filos. neosc. », f. III, 1943, p. 154). Il GENTILE (« La Critica », f. I, 1905, p. 30) ritiene da parte sua che il M. « aderisce alle linee fondamentali — e diremo immanentistiche — dello Schuppe », ma se ne allontana « nella soluzione del problema dei rapporti tra la coscienza assoluta e le coscienze empiriche ».

noza, nel neoplatonismo e nelle filosofie orientali. Egli mostra una noncuranza, a nostro avviso, esagerata per la più recente filosofia italiana.

Il suo interesse è essenzialmente metafisico e il suo problema è quello religioso. La sua gnoseologia dovrebbe aprire la strada alla soluzione del problema metafisico: non per nulla la sua maggiore opera, dove è svolta la teoria della conoscenza, porta il titolo di *Introduzione alla metafisica*. Infatti, per il Martinetti, quando « il pensiero imprime all'insieme delle conoscenze individuali un'unità rigorosa e logica, sottoponendo a severo controllo i dati della sua esperienza e coordinandoli in un sistema di proposizioni astratte, allora abbiamo una filosofia nello stretto senso della parola, ossia una *metafisica* » (58). È una illusione quella del pensiero scientifico di credersi assolutamente puro da ogni metafisica: anche il pensiero scientifico riposa su presupposti metafisici, che nessuna scienza e nessun positivismo potranno mai cancellare dalla mente umana. Le scienze, sia isolatamente, sia nel loro insieme, non sostituiscono nè sostituiranno mai la metafisica, anzi i loro progressi « non faranno mai altro che rendere il problema metafisico sempre più complesso e profondo » (59).

Il punto di partenza della ricerca filosofica deve essere critico: purificare l'esperienza dai presupposti del sapere volgare e delle scienze particolari. È però sempre una semplificazione metafisica che porta in sè una

---

(58) *Introd. alla met.*, p. 4 (cito sempre dalla II.a ediz.).

(59) *Id.*, p. 12. Nè, d'altra parte, c'è materia per un effettivo conflitto: la metafisica segue lo stesso metodo di unificazione di tutte le vere scienze, ma continua fino al limite estremo tale processo, fino ad un'interpretazione di tutta l'esperienza per rivelarne l'intimo senso e l'unità profonda; nè essa si smarrisce in astrazioni nebulose, anche se è costretta a servirsene, perchè le astrazioni di cui essa consta non sono che « simboli » del contenuto intuitivo, che ricevono il loro significato quando si concretizzano nell'intuizione. Perciò si può affermare che « la filosofia ha il proprio fondamento nelle scienze; le scienze hanno il proprio fine nella filosofia » (*Id.*, p. 33), in una filosofia intesa come metafisica, come concezione totale e coerente di tutta la realtà.

nuova metafisica in potenza, cioè la considerazione delle cose da un punto di vista superiore. Pertanto, la conoscenza, per il M., è « introduzione » alla metafisica nel senso che è necessaria una purificazione della realtà data dall'esperienza per giungere alla unità del reale, cioè al punto di vista conoscitivo assoluto o metafisico: la totalità nella sua unità. La critica della conoscenza non è dunque « un esame formale dei procedimenti conoscitivi del pensiero da parte del pensiero stesso », come se la conoscenza potesse essere separata dal suo contenuto, ma l'esame critico delle nostre conoscenze in generale, il quale « abbraccia, come la metafisica di cui è parte, la realtà intera, ma col solo intento di eliminare determinate interpretazioni metafisiche dimostratesi insufficienti, affermando virtualmente nel tempo stesso un punto di vista metafisico superiore » (60). Questo esame si riferisce sia alla conoscenza sensibile, sia a quella razionale. La conoscenza è elaborazione razionale del contenuto dell'esperienza.

L'indagine storica (61) porta il Martinetti ad affermare che « la realtà di fronte a cui ci troviamo nella nostra coscienza non è una realtà materiale, straniera allo spirito, ma un complesso di processi psichici, una realtà

(60) *Id.* pp. 40-41.

(61) Non è possibile qui riferire adeguatamente intorno al sistematico e serrato *excursus* storico (vero modello del genere) che il M. fa precedere all'esposizione delle sue teorie. Critica tutte le forme di realismo: ingenuo, scientifico, critico, idealistico; l'idealismo fenomenistico, trascendentale, immanente. Contro le prime tre forme osserva che è assurdo parlare di una realtà non cosciente, esteriore, di cui la conoscenza sarebbe un rispecchiamento (p. 45) e che pertanto il « mondo che noi conosciamo e che ci circonda è il mondo della nostra coscienza » (p. 51), senza che esistano fenomeni o qualità extracoscienti (p. 56); mentre contro il realismo idealistico (Schopenhauer, Lotze, Bergmann, Paulsen) obbietta che, non riuscendo esso a sbarazzarsi dell'ipotesi realistica, non può spiegare il rapporto tra la realtà fenomenistica e il reale assoluto. « Noi dobbiamo perciò sbarazzarci di questa incomoda ipotesi e riconoscere l'esperienza per ciò che essa veramente è: *per la realtà medesima* » (pp. 82-83). Nell'idealismo fenomenistico (J. Stuart Mill, Mach, Avenarius), d'altra parte, « senza l'unità fondamentale della coscienza il rapporto tra i fenomeni di rapporto e i termini ch'esso dovrebbe unire non è meno in-

spirituale condizionata dall'unità e dall'attività soggettiva » (62). D'altra parte, se la realtà non è il rispecchiamento di un oggetto in sè nel soggetto, non è nemmono produzione del soggetto, « ma è la coscienza medesima che considerata nella sua molteplicità e nell'indipendenza degli elementi coscienti che la costituiscono è il mondo, l'oggetto; considerata nell'unità della sintesi complessiva è l'io, il soggetto » (63). Bisogna, in altri termini « mantenere il principio dell'idealità del mondo empirico senza renderne illusoria la realtà obbiettiva » (64).

Nell'esposizione sistematica della sua teoria della conoscenza il Martinetti muove dalla verità fondamentale e prima dell'esistenza dell'io come coscienza. Ciò che dicesi la realtà, l'essere, il mondo è la molteplicità degli elementi del contenuto cosciente. È questa la verità del principio formulato dallo Schopenhauer: il mondo è la mia rappresentazione. « La coscienza comprende quindi in un tutto indivisibile l'io e il mondo. La nostra rappresentazione non è una semplice immagine intrasubbiettiva della realtà; ma è la realtà stessa con tutte le sue determinazioni concrete, l'essere, il mondo ». L'io coincide col mondo; l'io in se stesso « non è che l'unità subbiettiva di quel contenuto obbiettivo che costituisce per me il mondo » (65). Onde si può affermare « che se la prima verità della filosofia è la certezza della

---

concepibile che il rapporto tra i fenomeni stessi » (p. 91). Dal canto suo, l'idealismo trascendentale (Fichte, Schelling) non può mai ricostruire l'esperienza partendo unicamente dal soggetto (p. 99). Da ultimo, l'idealismo immanente (Schuppe, Rehmke) non riesce a spiegare l'illusione e l'errore (p. 119 e segg.) e a determinare esattamente la natura del fattore obbiettivo dell'esperienza (121). Per alcune critiche a questa parte storica cfr. GENTILE, *op. cit.*, p. 178 e segg. — Notiamo che, per il M., la filosofia è nella sua storia, non però che la verità sia storica nel senso dello storicismo. Nella storia il M. cerca quel che vi è di eterno come momento ideale del pensiero.

(62) *Introd. alla met.*, p. 50.

(63) *Id.*, p. 110.

(64) Nello svolgere questo punto di vista, come dice il M. stesso, egli si attiene all'idealismo immanente, « tranne per la posizione diversa del fattore soggettivo » (pp. 124-25).

(65) *Introd. alla met.*, p. 134.

mia esistenza come coscienza, la seconda verità è la certezza che il mio essere subisce nelle sue continue trasformazioni una specie di violenza dall'esterno per cui io sono fatto certo dell'esistenza di altri esseri da me indipendenti » (66). La nostra coscienza non è pertanto l'unica realtà. Ma ciò non significa che vi sia una realtà assolutamente trascendente: c'è una realtà « distinta dalla *nostra* coscienza certamente; ma non dalla coscienza », perchè « un essere fuori della coscienza è inconcepibile nel modo più assoluto » (67).

Ma come può il mondo degli oggetti esistere indipendentemente da me pur essendo un insieme d'attività coscienti? È proprio nel considerare i fenomeni come stati coscienti che si può mantenere la loro idealità senza distruggerne l'obbiettività. I fenomeni sono senza dubbio esteriori all'attività cosciente del nostro e di ogni altro soggetto umano, ma sono immanenti alla loro propria coscienza. È da porre nel fondamento stesso della coscienza il rapporto di oggetto e di soggetto, per cui anche il fenomeno più elementare non è mai puramente oggetto; « esso ha un polo subbiettivo per cui esso è anche quando non fosse presente alcun altro oggetto ». Ciò che si è soliti considerare come materia inerte è invece « un complesso di esseri coscienti, anzi di pure attività coscienti » (68). La coscienza è, dunque, « l'accadere di un fenomeno, d'uno stato cosciente a quell'aggregato di stati coscienti, che è il mio io » (69). Questo accadere, però, « di un gruppo cosciente ad un altro, questa unione di soggetti particolari in coscienze complesse non sarebbe possibile senza l'unità del soggetto », il quale si riflette in un infinito numero di esseri, ognuno dei quali non è il Soggetto assoluto. « Ma appunto perchè il mio io non è il Soggetto assoluto, anch'esso tende ad unificarsi, ad immedesimarsi alle unità analoghe alla sua, a confondersi con esse in una sintesi superiore, a dissolversi in un io

(66) *Introd. alla met.*, p. 145. Ciò nega anche logicamente la posizione del solipsismo (*id.*, pp. 116 segg.).

(67) *Id.*, p. 149.

(68) *Id.*, pp. 151-52.

(69) *Id.*, p. 156.

più comprensivo di fronte al quale esso non è più che soggetto ». Questa fusione d'individualità raggiunge il suo termine supremo nella coscienza religiosa che è la vita nel Soggetto assoluto, la vita in Dio. *La legge della umanità* è l'unica legge secondo cui si svolge la coscienza (70). Dal concepire la nostra esperienza come sintesi attiva, che costantemente si rinnova e progredisce verso forme sempre più comprensive e più perfette, nasce il problema del valore da attribuire alle sintesi superiori della conoscenza, che sono come un potenziamento del conoscere sensibile in forme trascendenti lo spazio e il tempo. Insomma, è la realtà sensibile quella definitiva e ultima, oppure la vera realtà risiede nell'elaborazione razionale della esperienza sensibile? Per risolvere questo problema è necessario esaminare le forme di unità della esperienza sensibile e della conoscenza logica, attraverso l'analisi della nostra esperienza e utilizzando i risultati della psicologia. Così dalla conoscenza sensibile passiamo all'esame del fondamento intelligibile della realtà (71).

Le forme dell'esperienza sensibile sono il *tempo* e lo *spazio*, per mezzo delle quali la conoscenza sensibile realizza la sua aspirazione all'unità. I loro caratteri, l'universalità e la necessità, sono quelli « dell'unità della coscienza, che di fronte all'essere della molteplicità s'impone come un dover essere rivestito della necessità più

---

(70) *Id.*, pp. 166-168. A questa teoria, che considera la rappresentazione come l'unica realtà identificantesi con l'oggetto, si oppone la difficoltà di risolvere il problema dell'errore. Il Martinetti risponde che ciò che si chiama illusione, errore, non è che un grado inferiore di esperienza rispetto ad uno più comprensivo. Ogni sintesi rappresenta sempre una verità superiore, un passaggio dalla molteplicità all'unità, cioè un passaggio dall'apparenza alla verità, dalla realtà empirica alla realtà assoluta, la più perfetta di tutte le conoscenze possibili e rispetto alla quale qualunque altro grado di conoscenza è considerato illusorio.

(71) *Id.*, pp. 409-417. Anche per la conoscenza razionale il M. fa precedere all'esposizione della sua teoria un lungo *excursus* storico (pp. 179-409), dove esamina criticamente in qual modo le varie correnti di pensiero abbiano risolto il problema del rapporto del mondo intelligibile, creato dall'attività del pensiero, con la realtà sensibile.

assoluta »; e perciò noi le diciamo forme *a priori* (72). Essendo unità formali, lo spazio e il tempo non sono separabili come forme pure dal contenuto di cui sono forme e pertanto lo spazio e il tempo *puri* non sono rappresentabili in nessun modo. Ora, l'unificazione che si compie per mezzo di queste forme causa una contraddizione tra « l'unità assoluta *a priori* e la molteplicità accidentale ed indeterminata » e in ciò « noi dobbiamo cercare appunto il motivo profondo dell'aspirazione dell'esperienza sensibile a trasformarsi in realtà logica » (73). Le forme sensibili sono incapaci a raggiungere quell'unità che il pensiero intuisce come la verità profonda delle cose e che cerca nelle forme logiche della ragione, la cui determinazione è sempre un processo psicologico.

Due sono queste forme: la *causalità* e l'*identità* logica. La causalità è la forma logica corrispondente alla forma sensibile del tempo ed è « un'equazione tra due sistemi di condizioni, di elementi; ogni processo causale non consiste che in una diversa distribuzione degli elementi causali, in un'azione mutua di più forze, che dallo stato *a b c d* passano alla combinazione nuova *a' b' c' d'*; ogni trasformazione è introdotta dall'intervento di un fattore nuovo, dalla cui composizione nel sistema dipende la variazione complessiva » (74). Anch'essa è una forma *a priori* della conoscenza per mezzo di cui il pensiero realizza quell'unità assoluta, che s'impone all'intelligenza come dover essere. Ma anche qui dobbiamo « arrestarci dinanzi a quella contraddizione suprema che nasce dall'impotenza della molteplicità empirica ad attuare l'unità formale pura ». La Causa prima è possibile rappresentarla solo per mezzo d'immagini simboliche: l'incessante divenire del mondo non può darci un elemento concreto per rappresentarci adeguatamente la natura della sua Causa (75).

L'identità logica è il riconoscimento dell'identità dei coesistenti e ubbidisce anch'essa allo sforzo di unificazio-

(72) *Introd. alla met.*, p. 425.
(73) *Id.*, p. 430.
(74) *Id.*, p. 436.
(75) *Id.*, p. 443.

ne, al bisogno del pensiero di passare ad unità logiche sempre più comprensive. « Il termine ideale di questo ordinamento graduale della realtà secondo il rapporto dell'identità logica è costituito, come si è veduto per le altre unità formali, dall'unificazione totale della realtà in un sistema logico assoluto » (76). Qualunque forma di conoscenza mira, dunque, sempre all'unità e ogni atto del pensiero è sempre una sintesi *a priori*.

Ma, dalla presenza in ogni unità formale di una molteplicità raccolta nell'unità di una forma, sorge la contraddizione tra la molteplicità ch'essa empiricamente è e l'unità che questa molteplicità deve costituire: « se la molteplicità è assolutamente reale, l'unità si riduce a un artificio del pensiero, ad una forma subbiettiva, ad una illusione; se invece l'unità è reale, essa è veramente il dover essere delle cose, è una realtà superiore, una realtà noumenica, di fronte a cui la molteplicità non è che parvenza » (77).

La soluzione dell'antinomia sta nell'applicazione del principio d'identità nel suo valore *sintetico*, cioè nell'unità, in quanto l'unità della sintesi è l'esser vero della molteplicità disgregata. Non si può nè negare, con l'empirismo, valore obbiettivo all'unità formale, nè la forma può stare senza la materia: in ogni sintesi materia e forma sono indissolubilmente legate (78). Le forme della conoscenza sono le forme che, nel suo svolgimento, assume la realtà cosciente, « forme particolari e relative — ma non per questo non obbiettive — di quell'unità perfetta, verso cui questa realtà aspira e che nel suo termine assoluto trascende la coscienza stessa » (79). Dopo ciò è insostenibile una distinzione radicale tra la realtà sensibile e quella intelligibile: « la realtà intelligibile è il dover essere della realtà sensibile, è la verità della realtà sensibile, in cui questa ha il suo fondamento, e in cui insensibilmente si risolve per virtù del

(76) *Id.*, p. 449.
(77) *Id.*, p. 457.
(78) *Id.*, p. 462.
(79) *Id.*, p. 464.

pensiero » (80). Con questo processo di risoluzione del sensibile nell'intelligibile lo spirito partecipa alla vita dello Spirito. Partecipa, ma siccome nessuna forma *a priori* costituisce la realtà obbiettiva in senso assoluto, anche le forme intelligibili sono l'espressione relativa di un'Unità trascendente. L'unica realtà metafisica assoluta è l'Unità formale assoluta che si rivela in un infinito numero di concezioni inadeguate e relative: ognuna di esse è una *fede*. Ma, proprio per questo, non coglie mai la realtà assoluta, quantunque ogni sintesi superiore si approssimi ad essa. In questo senso « la teoria della conoscenza può essere caratterizzata come una specie di introduzione critica, di preparazione negativa all'opera positiva della metafisica » (81).

b) *Il problema della libertà come liberazione.* — Un passo notevole verso questa conclusione positiva della metafisica è rappresentato dalla meditazione sulla vita morale e sul problema della libertà, oltre che sulla esperienza religiosa, come vedremo subito dopo. Alla *Introduzione*, infatti, si riallaccia, anche se in forma molto più divulgativa, come era necessario dato che il libro era destinato ad un concorso di morale popolare, il *Breviario spirituale*, veramente ricco di vita spirituale ed esempio, in questi ultimi tempi, forse unico di sintesi chiara e lineare dei problemi morali. Lontano dai trattati di precettistica, con la quale il Martinetti non vuole giustamente confusa l'esperienza morale, segue grado a grado lo sviluppo dell'attività umana, consistente nella disciplina degli istinti e degli impulsi ciechi, sino all'elevazione « ad un punto di vista universalmente umano, nel quale concordino le esperienze di tutte le condizioni e di tutte le umanità pensabili » (82).

---

(80) *Id.*, p. 469.

(81) *Id.*, p. 409.

(82) *Breviario*, p. 14. Questo, per il Mart., significa vivere secondo ragione e in questo consiste la vera libertà dell'uomo, che è un conquistare gradatamente il libero dominio di sè attraverso lo stesso meccanismo delle tendenze impulsive. « Quindi l'uomo è tanto più libero quanto più è ragionevole: ed è tanto più ragionevole quanto più sa vedere ogni singola cosa dal punto di vista del tutto »; ma « questa unità universale e perfetta dello

Un maggiore approfondimento dell'esigenza etico-re-

spirito resta naturalmente sempre un semplice ideale » (p. 16). La conclusione è pertanto « che vi è per ciascuno in ogni istante un'unità e una potenza dello spirito che meritano il nome di libertà e di ragione, ma che questa unità e questa potenza non possono mai essere definitive, perchè il loro fondamento ultimo non può trovarsi in nessuna delle cose che ci offre la vita » (p. 18). E così « il fine e il valore vero della vita è al di là della vita », perchè « questa successione senza fine, questa capacità indefinita di progredire verso una ragione sempre più compiuta in sè stessa non avrebbe senso e non sarebbe un reale progresso se non avesse il fondamento suo in una perfezione assoluta, che a noi non è dato in alcun modo di rappresentarci come qualche cosa di determinato » (p. 34).

La vita morale degli uomini è riposta quasi interamente nelle virtù della giustizia e della carità. Sono esse che danno un senso e uno scopo alle virtù individuali della forza. Ma l'infinità dell'ideale morale, messo a confronto con la brevità della vita e con la miseria del nostro essere, produce sfiducia e tristezza, che ci lasciano profondamente perplessi sul valore della vita e degli sforzi umani. « Come di fronte alla coscienza morale tutte le grandezze del senso rivelano la loro vanità, così di fronte al pensiero della universalità delle cose tutte le opere della coscienza morale si confondono nella vanità delle agitazioni degli uomini ». Ma come la coscienza morale non distrugge le tendenze del senso, « così il nuovo punto di vista a cui si eleva la considerazione della totalità delle cose non rinnega la nostra attività morale, ma la trasforma e la completa » (p. 232). Elevarsi alla considerazione della totalità significa liberarsi dalle vicissitudini del tempo e considerare la vita dell'uomo « come preordinata a trovare il suo centro e il suo riposo in qualche cosa che è sopra all'umanità stessa ». Così tutta la nostra attività acquista un carattere e un valore religioso (pp. 233-34). È vano ogni tentativo di voler penetrare questo ordine: possiamo solo rappresentarcelo con immagini e simboli. Avere quella « disposizione di spirito che ci fa considerare le cose della vita e specialmente la nostra attività morale dal punto di vista dell'eternità, è avere la virtù della *saggezza* ». E « così la ragione assolve il suo compito che è di dare unità, stabilità alla vita: la volontà liberata dal dominio delle cose mutevoli s'arresta nel sentimento profondo della sua unità con la volontà che è immutabile » (pp. 238; 244). — I punti di contatto con l'*Introduzione* sono palesi: non vi è unità logica per quanto comprensiva che possa realizzare la totale unità della molteplicità; così non vi è attività morale per quanto elevata che possa adeguare la volontà di bene. Teoria della conoscenza ed esperienza morale restano dunque sempre un'introduzione alla metafisica, che specie nel *Breviario* si avvicina più marcatamente al panteismo spinoziano.

ligiosa, che è l'essenza di tutta la filosofia martinettiana, è l'opera *La libertà*, che forse nell'intenzione dell'A. avrebbe dovuto essere la conclusione metafisica delle sue indagini anteriori (83). Comunque, è inevitabile, per il Martinetti, prima di discorrere della libertà (84), determinare esattamente i concetti di necessità e di contingenza. « La necessità è l'espressione di un'unità, d'un'identità: quando diciamo che A è (matematicamente o logicamente o causalmente) necessario, diciamo che A non è un fenomeno isolato , ma che appartiene ad un complesso, il quale sotto manifestazioni varie procede da una natura identica: questa è pertanto anche la natura e la legge di A, alla quale A non può non subordinarsi perchè non può essere altro da quella che è la sua reale e intima natura. Fin d'ora possiamo vedere quindi che il concetto di una necessità non è in nessuna diretta opposizione con la libertà, intesa come l'esplicazione autonoma di un soggetto cosciente: necessità causale e libertà non si escludono affatto » (85). Non la necessità ma il caso si oppone alla libertà, la quale essendo essenzialmente opera della ragione non può aver nulla di

(83) Infatti l'A. avverte esattamente nell'*Introduzione* che « il problema della libertà umana non è un problema psicologico. Sebbene esso si connetta con lo studio della volontà e la sua soluzione si richiami in apparenza alla osservazione interiore, esso si intreccia in modo indissolubile con le questioni metafisiche più profonde e non è se non un momento particolare di un problema più vasto che si estende a tutta la realtà ». È impossibile separarlo dai problemi etici e religiosi: « la determinazione dei concetti di responsabilità, di pena, di libertà civile e religiosa, dipende essenzialmente dal modo con cui è concepita la libertà del volere; e per contro non è possibile determinare il concetto della libertà senza tener conto del fatto morale e religioso per cui la libertà è o sembra essere un postulato necessario » (*La libertà*, pp. 5; 7).

(84) La prima parte dell'opera è un largo esame critico delle principali teorie intorno alla libertà: indeterminismo teologico e filosofico; determinismo naturalistico, teologico e razionale; la concezione critica. L'esame di queste dottrine è condotto con robusto senso critico e con una conoscenza profonda della materia trattata, anche se qualche interpretazione sia arbitraria e qualche altra sacrificata all'inquadramento sistematico.

(85) *La libertà*, p. 333.

comune con la contingenza (le cose sono contingenti in quanto non le comprendiamo). L'analisi della libertà e delle sue forme deve dimostrare « quest'affermazione paradossale in apparenza: che la libertà non solo non esclude, ma implica la necessità, perchè esclude la contingenza » (86).

Noi chiamiamo libertà in senso generico « quello stato in cui un essere non è impedito di realizzare le inclinazioni che ne costituiscono la natura ». È necessario distinguere tra libertà di volere e libertà d'agire: la prima è « la libertà interiore, la libertà della determinazione, l'esplicazione spontanea e non ostacolata dell'attività volitiva; la libertà d'agire è la libertà dell'estrinsecazione della volontà, l'esplicazione non ostacolata delle attività fisiche, le quali dipendono dalla volontà » (87). La libertà inoltre è assolutamente spirituale: « in quanto è senso della propria spontaneità, la libertà non è mai senza coscienza: solo gli esseri coscienti possono essere liberi ». Questa libertà intesa come spontaneità non contraddice alla necessità della concatenazione causale, in quanto ogni spontaneità è sempre una concatenazione necessaria. Ogni momento del processo della vita spirituale « è superato dal susseguente e si subordina ad esso come una necessità da cui si è ritratta la vita... La sola e vera libertà è la libertà attuale, per cui lo spirito in ogni momento crea, dagli elementi in cui si è fissata e determinata la sua vita, un'unità superiore e vivente, in cui si esprime più adeguatamente la sua verità. La libertà vive nello svolgersi, nel liberarsi, nel creare » (88).

La libertà di spontaneità abbraccia tutta la sfera della vita impulsiva, ma non è ancora la libertà morale. Il Martinetti insiste ancora nel dire che la concatenazione causale non distrugge la spontaneità della coscienza, in quanto « ogni atto nuovo della coscienza, ogni atto della volontà, pur essendo la risultante causale, l'effetto dei suoi antecedenti, non è perciò un atto meccanica-

(86) *Id.*, p. 338.
(87) *Id.*, pp. 340-41.
(88) *Id.*, p. 351.

mente necessitato: esso è un vero atto di sintesi, in cui l'io attua necessariamente, ma per virtù propria, qualche cosa di più di ciò che era materialmente contenuto negli antecedenti », cioè conquista un'unità e una realtà prima non raggiunte. « Non vi è quindi nessuna contraddizione nell'assumere l'atto di coscienza come causalmente e necessariamente determinato dai suoi antecedenti e nello stesso tempo come un atto di spontaneità: il senso di potenza, di realtà, di dominio che in esso si manifesta non è punto un'illusione » (89). Questo senso di potenza e di dominio si esplica contro una resistenza: e questa resistenza è data « dagli elementi che l'io nel nuovo atto unifica e subordina ». Essa « non distrugge mai completamente la mia spontaneità, il senso di libertà che è condizione della vita della coscienza, ma gli pone e gli fa sentire dei limiti più o meno stretti che segnano il grado della « libertà » della mia attività spontanea » (90). Questa conquista di una sfera più alta di attività avviene per gradi e « con essa ha inizio per l'uomo anche una forma più alta di spontaneità e di libertà, la libertà per la ragione ».

Lo stesso processo che trasforma la rappresentazione sensibile in concetto, trasforma l'attività impulsiva in attività volitiva. « L'attività volitiva non è che l'attività determinata da uno stimolo al quale corrisponde un contenuto concettuale » (91). Una « volizione » è l'atto in cui il movente è dato da una rappresentazione concettuale e ad essa sono essenziali i concetti di fine e di deliberazione. Solo questa forma superiore, concettuale della volontà fa che l'uomo possa costituire grandi regni di fini e stabilire ordini di attività estremamente complessi, che superano l'attività dell'animale. La libertà che in questo caso acquista l'attività umana è la libertà pratica, la quale si differenzia dalla semplice spontaneità, perchè, per quanto nell'atto razionale « il movente sia sempre una rappresentazione, un oggetto sensibile, la dispo-

(89) *Id.*, pp. 374-76.
(90) *Id.*, p. 377.
(91) *Id.*, p. 381.

sizione del soggetto non è determinata da questo soltanto: essa è determinata ugualmente, in ciò che ha d'essenziale, da tutte le rappresentazioni comprese sotto la stessa unità concettuale, è opponibile a tutti gli oggetti della stessa categoria concettuale » (92). In essa si esplica un'attività creatrice, che non significa affatto una interruzione nella concatenazione causale anteriore, in quanto in essa si manifesta ed agisce una necessità di un ordine superiore, che ha di fronte alla necessità impulsiva un carattere più razionale.

Ma, come la ragione non si appaga dell'ordine dei concetti stabiliti dall'intelletto perchè ha sempre un carattere empirico e aspira ad elevarsi alla realtà assoluta, a Dio, che però non può pensare come realtà concreta senza contraddizioni, allo stesso modo « la volontà intelligente si converte per l'estensione sua ai fini universali assoluti in volontà razionale; la libertà pratica diventa libertà morale » (93). Soltanto quando agisce sotto l'impero d'idee la volontà diventa veramente razionale. Per l'azione di queste idee universali si stabilisce un sistema di motivi aventi valore universale e « l'unità che per essi si esprime è l'unità della legge morale, principio formale di tutti i motivi morali concreti ». Tale azione si esercita sempre per mezzo di rappresentazioni particolari. Nell'opporre un animo sempre uguale in tutte le circostanze, immedesimando se stessi con un ordine di principi immutabili, in ciò consiste la libertà morale. « Essa non è quindi un'assurda facoltà del bene e del male; essa è una cosa sola con la potenza, con la dignità dell'animo retto: mancare contro la legge morale vuol dire ricadere sotto il dominio dell'impulso, perdere la libertà morale » (94).

Il giudizio circa il valore morale della volontà individuale nel rapporto con la legge interiore è la responsabilità, che « perciò presuppone il giudizio interiore dell'individuo sopra se stesso, la coscienza della sua im-

(92) *Id.*, p. 389.
(93) *Id.*, p. 395.
(94) *Id.*, pp. 399-401.

putabilità morale » (95). La responsabilità morale, a differenza di quella legale, si estende quanto la legge morale, cioè a tutta la vita (96).

L'ordine che l'uomo tende a realizzare nella conquista graduale della libertà, della sua perfezione, resta sempre per lui un ideale. Ma, poichè è la sorgente dell'attività umana che lo realizza, dev'essere presente *ab initio* come un mondo ideale in Dio, che la coscienza religiosa pensa come la totalità e la perfezione assoluta. Ora, se Dio è il principio assoluto di tutte le cose, come si può ammettere negli esseri finiti un'attività autonoma? Come si può parlare di merito, di responsabilità, di libertà? Per risolvere queste difficoltà, secondo il Martinetti, è necessario abbandonare la concezione di un Dio personale. Ciò che costituisce nell'uomo la libertà bisogna considerarlo come un momento assoluto di Dio, che, però, è necessario pensare come Ragione, « perchè soltanto una ragione infinita può essere concepita come la unità vivente d'una molteplicità infinita di rapporti è di

(95) *Id.*, p. 434.

(96) L'indagine sulla libertà e le sue forme porta il Martinetti a concludere con una critica 1 dell'indeterminismo e 2 del determinismo. Il torto del primo è d'interpretare grossolanamente la libertà come arbitrio contingente, dimenticando che « il principio di causa non è un principio empirico che sia in nostra facoltà applicare o non applicare; esso è una legge a priori della realtà alla quale non possiamo rinunciare senza rinunciare alla comprensibilità della stessa » (p. 457). Il determinismo naturalistico, invece, ha il torto di concepire meccanicamente la causa, estendendo al mondo dello spirito la concezione meccanica della natura. Invece, secondo il Martinetti, l'effetto è sì sempre legato indissolubilmente ai suoi antecedenti, « ma vi è legato dalla sua stessa necessità, non è il passivo portato della necessità degli antecedenti: la sua necessità è un dover essere proprio, qualche cosa di più e di imprevedibile. Perciò è possibile mantenere il più rigoroso determinismo senza cadere negli assurdi del meccanismo e del fatalismo. Ogni atto nostro è determinato dai suoi antecedenti, nel senso che questi ne sono la condizione e che poste queste condizioni, esso si produce per una necessità sua intrinseca: l'atto è determinato e necessario, ma non è metafisicamente predeterminato » (pp. 275-76). Dire libertà è dire per l'uomo « graduale liberazione dai vincoli delle necessità inferiori ed ascensione verso l'unità formale del suo principio intelligibile », che è l'unico elemento attivo in questo processo.

elementi ad essa coessenziali » (97). Quest'Unità universale dev'essere pensata come una vera *omnitudo realitatis*, in cui i vari momenti della ragione sono conservati indistruttibilmente. « L'essenza e il principio della libertà dell'uomo è dunque nella sua personalità divina, nell'essere suo assoluto così come è coessenzialmente nella Ragione assoluta » (98).

c) Religione e Filosofia. — Malgrado la rigida forma sistematica e la pesantezza dottrinaria l'*Introduzione alla metafisica* e *La libertà* sono opere ricche di profonda religiosità d'intonazione plotiniana e spinoziana, palese nella concezione della realtà assoluta come Ragione universale, a cui le singole coscienze tendono a ricongiungersi. Intorno a questo carattere religioso della filosofia e della vita ha concentrato tutta la sua meditazione il Martinetti ed esso è presente in tutti gli altri scritti da *La funzione religiosa della filosofia* (seguito poco dopo all'*Introduzione*), dove si pone il problema « del valore della vita » e dell'attività umana e del dove esso risieda. Il dolore e la morte sono sufficienti a farci scartare la soluzione edonistica; ma neanche l'attività teorica e quella pratica sono sufficienti a presentare all'uomo un termine ultimo e definitivo dell'attività sua. La « morale non può avere in sè stessa un valore assoluto, ma riceve il suo componimento e la sua ragion d'esser da un ordine soprasensibile, che diventa direttamente accessibile soltanto nell'esperienza religiosa » (99), che, a differenza delle altre attività, considera trascendente il proprio ideale. La religione è l'ultima fase dell'ascensione dello spirito, « che è costituita dalla comunione dello spirito individuale con la vita universale delle cose, dalla partecipazione alla vita dello spirito universale, che in sè abbraccia la totalità assoluta dell'essere e in cui hanno perciò riposo i desideri e le aspirazioni umane: esso è ciò che la coscienza religiosa chiama Dio » (100). Qual'è allora il valore e la funzione della filosofia rispetto alla

(97) *Id.*, p. 490.
(98) *Id.*, p. 491.
(99) *Saggi e discorsi*, p. 11.
(100) *Id.*, p. 14.

vita religiosa? La vita religiosa non è solo sentimento, ma anche coscienza; ma la realtà spirituale che è oggetto della intuizione religiosa è una realtà che trascende le condizioni dell'esistenza sensibile e quelle della conoscenza: « essa è presente allo spirito più come un ideale della ragione, che come un vero oggetto di conoscenza » (101). E quindi questa realtà nella conoscenza non può esprimersi che per mezzo di simboli, che poi assumono la forma di concezioni filosofiche, in quanto la filosofia, pur combattendo le forme religiose, eleva la religione verso forme più perfette del divino. « La filosofia ha così il suo movente primo ed il suo fine non in un vano desiderio di conoscere per conoscere, in una curiosità oziosa o in un raffinamento egoistico dell'intelletto, ma nel bisogno della vita religiosa. Nell'aspirazione dell'anima nostra ad abbracciare con uno sguardo l'insieme dell'esistenza vive in realtà il desiderio secreto di confondere l'anima nostra con l'anima del gran Tutto: la conoscenza del Tutto non è che la forma precorritrice della vita del Tutto » (102).

Fissato così il rapporto tra religione e filosofia, il Martinetti sente il bisogno di determinare meglio il concetto dell'Uno o Dio rispetto al mondo dell'esperienza. Aveva sempre detto chiaramente che l'unità assoluta trascende qualunque forma di esperienza; ma aveva lasciato il sospetto di una concezione immanentistica della Realtà.

---

(101) *Id.*, p. 17.

(102) *Id.*, p. 26. Le stesse idee ribatte il M. anche nello scritto *Il regno dello spirito*, dove conclude: « Operiamo anche noi con animo fermo e sereno, come se questo regno ideale della ragione dovesse venir realizzato nell'esistenza terrena; e pel resto confortiamoci col pensiero che soltanto dalla dedizione a quella Coscienza migliore, che per questa via ci guida verso i nostri supremi destini, può venir qualche nobiltà e qualche valore alla nostra povera vita » (*Saggi e Discorsi*, p. 49)). Come pure nello scritto *Del conflitto tra religione e filosofia*, è ribadito lo stesso concetto, sul posto che occupa la filosofia nel processo della religione: « essa è un rinnovamento speculativo del materiale teoretico dei simboli religiosi ed il suo sorgere è strettamente connesso col passaggio dal simbolismo estetico al simbolismo razionale, logico » (*Id.*, p. 58). Alcuni di questi saggi ed altri si trovano raccolti nel vol. *Ragione e Fede* (cfr. Bibliografia).

Nel magnifico scritto, *Il compito della filosofia nell'ora presente*, riafferma la sua concezione spiritualistica della realtà (« o una grande coscienza, od un sistema di coscienze di vario grado ») (103) e definisce la sua filosofia idealismo trascendente, da distinguere dall'idealismo immanente. Questo « è un adattamento della concezione idealistica alle tendenze naturalistiche, empiriche »; quello « ha invece un carattere più profondamente metafisico e religioso »; il secondo pone in generale « come centro e cardine della vita l'unità morale collettiva », il primo considera tutte le attività, anche la morale, come « sforzi imperfetti e logicamente concepibili solo se si pensano come approssimazioni e preparazioni a qualche cosa di più alto che li trascende ». Nel problema religioso si dividono ancora di più. « Mentre per l'idealismo immanente la religione o non è nemmeno un problema (quanta leggerezza!) o è pensata come qualche cosa che maschera e serve la vita morale, per l'idealismo trascendente la religione è il cardine stesso della vita, la vita morale non ha termine e consistenza vera che nella coscienza religiosa ». Pertanto l'idealismo immanente, agli occhi del Martinetti, non è che « una forma di transizione alla forma vera e coerente dell'idealismo, che è l'idealismo trascendente, religioso » (104).

Non si fraintenda la religiosità del Martinetti: essa non ha niente a che vedere con le forme confessionali di religione, di cui il nostro Autore, specie del cattolicesimo, è critico implacabile ed appassionato. Per il Martinetti, una rigenerazione si deve aspettare dalla filosofia e da una filosofia che è religione, ma non certo dalla Chiesa, che ha estinto in noi l'attività religiosa e che anzi è « il maggiore ostacolo alla creazione d'una coscienza religiosa veramente viva e corrispondente alle nostre più alte esigenze morali ed intellettuali » (105).

Il vero Cristianesimo non è nelle grandi Chiese ufficiali, ma nelle sette eretical, dove il formalismo del rito

(103) *Saggi e Discorsi*, p. 75.
(104) *Saggi e Discorsi*, pp. 76-78.
(105) *Id.*, p. 92.

e l'esteriorità delle pratiche religiose cedono il posto all'interiorità della fede, alla profondità della coscienza religiosa. Anzi il Cristianesimo comincerà quando le piccole Chiese libere ed indipendenti, spogliate dalle differenze esteriori, si accorderanno sui punti fondamentali della morale evangelica e sulla fede razionale in una Realtà trascendente, che è l'Unità assoluta, il Tutto, Dio. Siamo di fronte ad un deismo deciso, ad un'interpretazione filosofica del Cristianesimo e di Cristo, di cui la scelta dei passi evangelici, fatta dal Martinetti stesso, costituisce il suo vangelo. Si tenga conto che il Nostro attinge quasi sempre a scrittori protestanti e non dimostra sufficiente ed approfondita conoscenza di quelli cattolici; che, per lui, il cristianesimo primitivo si ritrova non corrotto solo in Marcione e in Mani, il cui dualismo metafisico-teologico (il Dio del Bene e il Dio del Male) egli non rigetta.

Il problema religione e filosofia (106) è ancora trattato dal Martinetti nel Saggio *Ragione e fede*, che può considerarsi un'introduzione al grosso volume *Gesù Cri-*

---

(106) Si può dire che non ci sia scritto del nostro Autore dove questo problema non sia presente; lo si trova, infatti, in tutti gli altri articoli anche storici citati nella bibliografia. Così, nel delineare la teoria della conoscenza dello Spinoza e nel criticare la possibilità di una deduzione perfetta della realtà, trova modo di dire che « la filosofia di Spinoza è nelle sue origini e nella sua tendenza generale aspirazione religiosa e pratica verso l'unità divina delle cose » (*La dottrina della conosc. e del metodo nella filos. di Spinoza*); come anche mette in chiaro, da un punto di vista critico, il carattere religioso dello hegelismo nello scritto omonimo. Così pure dimostra « la legittimità del tentativo di ridurre il numero all'espressione astratta del sistema di relazioni, in cui si esprime l'attività sintetica della forma del tempo », e trasferisce « anche nel numero il valore e la funzione metafisica della forma del tempo, per cui esso è... l'espressione di una razionalità secreta delle cose, la manifestazione di una realtà più profonda, la rappresentazione nei simboli della intuizione sensibile dell'infinita unità e perfezione divina » (*Il numero*). Uno dei motivi centrali della sua filosofia, il Martinetti chiarisce in *La causalità e il concetto*: « il regno dei concetti individuali, che opera a risolvere la realtà in una concreta molteplicità intelligibile, è verità rispetto al mondo fuggevole della rappresentazione: ma decade a semplice apparenza quando al di là di esso si eleva il mon-

sto e il Cristianesimo. La parola *ragione*, avverte l'A., è presa nel suo significato più ampio, « a designare il complesso dei procedimenti naturali dello spirito umano nell'acquisizione del sapere ». Nè per concezione razionale deve intendersi una concezione fondata unicamente su ragionamenti, ma una concezione « svolta secondo i mezzi naturali del conoscere obbiettivo: essa parte dal dato, che la ragione accoglie senza poterlo ulteriormente penetrare o risolvere, si eleva alla visione delle verità e dei principii che lo reggono e conclude (nella filosofia) a quelle verità universali e assolute, ch'essa non può più afferrare e designare altrimenti che per mezzo di simboli ». Pertanto ogni costruzione teoretica, anche quella che è chiamata fede, « è sempre anch'essa come si vedrà, una costruzione naturale della ragione: anzi il compito supremo di questa ci si rivelerà nella costruzione d'una concezione personale della vita, traducendosi nell'azione,

---

do dei concetti generali, delle idee, che dovrebbero aprire allo spirito le profonde realtà universali da cui traggono tutta la loro realtà gl'individui. Anche queste realtà non sono tuttavia che le ombre della vera realtà ».

È superfluo, dopo esposto il pensiero martinettiano, dire che egli intende anche il pensiero kantiano da un punto di vista etico-religioso, essendo Kant una delle fonti maestre del Martinetti. Egli, specie negli ultimi anni, del problema religioso e dei suoi rapporti con la filosofia fece il suo unico problema sia in scritti teoretici, di cui il più importante è quello che si espone sopra, sia in scritti storici. Così egli ritorna spesso su un motivo a lui caro: « L'esperienza religiosa non può avere valore obbiettivo se non è ragione; e non è ragione se non è la conclusione di tutta l'esperienza umana » (*Un cristianesimo dualista*). A proposito di Hartmann conclude che « se è possibile un'« etica », deve essere possibile anche una « Metafisica ». E se questa non è possibile, anche « l'etica non è che un commentario subreptizio, che manca di legittimazione » (*La filos. morale di N. H.*). Con grande amore e simpatia ha cercato le opere soprattutto tedesche di M. Eckhart, dove trova un panteismo religioso e trascendente simile a quello dello Spinoza. « L'importanza di Eckhart sta anzi appunto nel carattere religioso del suo pensiero; in cui ha trovato la sua formulazione filosofica quella religione del libero spirito che fu allora l'opinione e l'ideale di tante intelligenze ». Ed è l'ideale del nostro filosofo.

cioè d'una fede » (107). Come si spiega allora l'opposizione di ragione e fede? Il punto cardinale del problema sta nell'esame critico di quei fatti su cui è fondata la fede. Il Martinetti, attraverso l'esame dei due indirizzi principali, il soprannaturalismo teologico cattolico e l'irrazionalismo teologico contemporaneo protestante e modernista, trova che, « queste pretese rivelazioni sono opera della ragione, sono momenti, aspetti particolari del sapere » (108). Così egli può affermare che, siccome la funzione essenziale della ragione è quella di elevare l'uomo a quel presentimento dell'unità ch'è l'intuizione religiosa fondamentale, la quale, d'altra parte, trascende la ragione e non è rappresentabile che per mezzo di simboli, « non è perciò necessario, per fondare la conoscenza religiosa, ammettere due fonti irriducibili del conoscere », anzi ciò non è gnoseologicamente possibile (109). « Noi abbiamo quindi un processo della conoscenza che comincia con l'esperienza, si continua con il sapere concettuale e culmina nelle intuizioni spirituali della moralità e della religione. Queste ci rinviano ad una realtà assolutamente trascendente: perciò sono intuizioni formali e non possono venire espresse altrimenti che per

(107) *Ragione e fede*, p. 12. — Nel grosso volume *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, ammirevole per l'erudizione e la cultura (limitata però a fonti protestanti e perciò unilaterale ed arretrata) è deplorevole l'incomprensione, (quando non è addirittura volgarità, che meraviglia in un uomo come il Martinetti), che l'A. dimostra del Cattolicesimo. Cristo, per il M., è un profeta del trascendente, profondamente triste, pessimista circa la redenzione dell'umanità dal male, fiducioso soltanto non nel riscatto finale del mondo, ma nella perdita apocalittica della realtà fenomenica. Il Cristo del M. non è il Figlio di Dio, il Dio-Uomo, che rivela il Verbo, ma il predicatore di un panteismo di tipo spinoziano, il profeta della vanità delle cose e dell'annullamento delle apparenze del nostro mondo nell'infinità del Tutto. La visione martinettiana si risolve in una specie di suicidio universale. È superfluo dire che il cristianesimo del M., da questo punto di vista, è la negazione del vero Cristianesimo.

(108) *Id.*, p. 14.

(109) *Id.*, pp. 44-45. L'intuizione religiosa, chiarisce il M., come sorgente dal contatto spirituale diretto della nostra vita con la vita universale, « è il vero *a priori* religioso, che non è un *a priori* irrazionale (quale *contradictio in adiecto!* ».

mezzo di simboli, cioè di rappresentazioni immaginative o razionali inadeguate: la stessa nostra attività pratica, in cui esse si traducono, è ancora una partecipazione del tutto formale e simbolica » (110).

d) Considerazioni critiche. — Pochi sistemi di filosofia contemporanea presentano la coerenza e la sistematicità di quello del Martinetti, come anche pochi, sotto un'apparente frigidità, celano tanta e così potente passione filosofica. Martinetti è un uomo che i problemi li pensa sul serio e dunque li vive; non è raro il caso in cui l'ala della sua speculazione fa voli possenti.

In comune col Varisco la filosofia del Martinetti ha avuto il merito di mettere in luce l'astrattezza del positivismo come quella dell'idealismo (e in proposito il Martinetti ha scritto pagine decisive), dimostrando come nè l'uno nè l'altro di questi sistemi soddisfino le esigenze etico-religiose e come il primo invano s'illudeva d'evitare la metafisica, senza badare che « nessun positivismo riterrà mai l'uomo dal proporre all'intelligenza propria quei problemi che sono stati in ogni tempo gli oggetti fondamentali della metafisica » (111). Ha ancora in comune col Varisco, anche se con qualche differenza, il merito di avere inteso la « critica della conoscenza », non

---

(110) *Id.* p. 47. Sul problema tra fede e ragione si può dunque concludere: *a)* « la fede non è un altro modo di conoscere derivante da certezze soprannaturali o da intuizioni sentimentali e mistiche, che sussista accanto alla ragione: la fede è essa stessa un'opera della ragione, un grado, un risultato provvisorio della ragione: una fede che sia qualche cosa di originario e di assoluto non è concepibile »; *b)* « l'opera capitale della ragione sta precisamente nella costituzione di sistemi spirituali che noi abbiamo caratterizzato come « fede »; *c)* « se la fede è una costruzione della ragione, la legge fondamentale della sua formazione è una legge logica e il criterio supremo della sua valutazione è un criterio logico... Il valore religioso supremo è quindi verità » (pp. 57-59). Ogni grado della nostra esperienza interiore è una rivelazione; tutta la nostra attività è un'elevazione all'unica verità che è l'unica realtà; ogni filosofia è una fede, ma razionalmente vissuta. Vi « è una mistica della ragione; che è la sola vera mistica degli spiriti illuminati » (p. 44). Così il M. risolve la religione nella filosofia.

(111) *Introduzione,* p. 10.

come esame formale dei procedimenti conoscitivi del pensiero stesso, ma come costruzione di una teoria generale della realtà.

In comune col Varisco il Martinetti ha pure il principio della psichicità del mondo fisico considerato come pluralità di soggetti, di atti coscienti. Anche nel Martinetti la coscienza rischia di diventare un derivato inspiegabile. Lo dice il Martinetti stesso: « La nostra esperienza d'altronde è sorta per una transazione insensibile da forme inferiori di esperienza... (112). La « transizione insensibile », concetto quanto mai indeterminato, richiama la subcoscienza, dalla quale, tranne a volerla intendere naturalisticamente, non può mai sorgere la coscienza.

Gli stessi inconvenienti, in un ordine diverso, presenta la teoria della libertà, ricchissima d'importanti spunti particolari, ma sbagliata nell'insieme da cima a fondo. Il concetto di libertà, malgrado tutti gli sforzi del Martinetti, ne risulta snaturato. Il Martinetti parla con tanta passione di libertà come esplicazione autonoma d'un soggetto cosciente, come creazione di un'unità superiore vivente, della libertà come processo di liberazione da forme inferiori verso altre di ordine sempre più alto. Quando poi si tratta d'analizzare il contenuto della libertà, il Martinetti (nel *Breviario* si legge addirittura che la vita dell'uomo è come « preordinata » verso una realtà che è sopra la umanità) dice che la libertà è la stessa necessità causale per cui un atto si lega necessariamente ad un altro: *libertas et necessitas sunt unum*, secondo la formula dello Spinoza. Va bene che il Martinetti aggiunge che l'io attua nella sintesi qualcosa di più che non è contenuto negli antecedenti, ma questo « qualcosa di più » è qualcosa che è in contraddizione con tutta la teoria martinettiana. Infatti, questo qualcosa, secondo il principio del Martinetti, deve sempre essere l'effetto di un'altra causa precedente e come tale non sfugge alla necessità causale. Se non rimandasse a nessuna causa che lo determina, la concatenazione causale risulterebbe spez-

(112) *Introduzione*, p. 165.

zata. Non basta dire che la causalità non bisogna intenderla meccanicamente, per evitare il pericolo di ridurre gli atti spirituali a fenomeni naturali. Identificata la libertà con la necessità causale, in nessun caso è consentito poter parlare di « creazione » di unità superiori; tale creazione di unità superiori è sempre effetto della necessità causale, di cui io non sono attore ma spettatore, che io non vivo ma dalla quale sono vissuto. Che significa che l'io ha il potere creativo e in certo senso direttivo della sua attività, quando qualunque atto dell'io è determinato dalla concatenazione causale? L'io è libero, non quando deve necessariamente sottostare alla concatenazione causale, ma quando gli si riconosce il potere di poterla dirigere e dominare. Esattamente è stato osservato (113) che la libertà del Martinetti, anche nei suoi gradi più alti (libertà pratica determinata da un concetto e libertà morale determinata da un'idea), resta sempre *spontaneità*, cioè quel grado inferiore che abbraccia tutta la sfera della vita impulsiva, la libertà degli animali e dei bambini ed anche dell'uomo « in tutti quei momenti nei quali esso si abbandona per così dire alla sua vita di essere naturale e segue, finchè qualche circostanza non lo arresta mettendo in azione l'intelligenza e la riflessione, il libero corso degli impulsi e degli stimoli di natura » (114). Anche nelle forme superiori, non spinto da impulsi ma da concetti o da idee, l'uomo resta sempre determinato e sempre nel senso di una spontaneità naturalisticamente intesa, nel senso insomma di vari gradi di un ordine già prestabilito e che ogni essere vivente attua secondo il grado che gli compete. Questo ordine già reale *ab aeterno* deve portare il nostro filosofo a concludere ad un determinismo metafisico, per cui la necessità dev'essere posta non solo nello svolgersi dell'attività (intesa nel suo esatto senso, qui si può parlare di necessità) ma anche *inizialmente* (115). Quando il Martinetti scri-

(113) V. Cavallo, *La libertà umana nella filosofia contemporanea*, pp. 165 segg.

(114) *La libertà*, p. 371.

(115) Cfr. le acute osservazioni del Tarozzi nell'art. *I fondamenti teorici della libertà*, p. 213.

ve: « Eppure vi è in Dio una necessità che non contrasta con la sua libertà e che non toglie (per noi) il valore dei suoi atti dal punto di vista etico: perchè noi lo pensiamo come bontà ed amore, non come un meccanismo naturale inesorabile » (116), a parte che questo discorso non ha alcun significato riferito all'uomo, questa coincidenza perfetta di libertà e necessità in Dio significa che in Dio c'è già *ab aeterno* realizzato quell'ordine morale superiore a cui noi ci sforziamo di elevarci. Che significato ha allora il nostro creare, quando quell'ordine ideale è già una realtà compiuta? All'ordine immutabile della ragione trascendente noi non possiamo mutare una virgola e tutta la nostra attività è un *ripetere* causalmente determinato quest'ordine eterno. L'uomo partecipa di quest'ordine universale e perciò è libero: la sua libertà è un modo di Dio e come tale non è la sua libertà.

Queste conseguenze inaccettabili a cui giunge il pensiero del Martinetti sono l'effetto delle sue premesse metafisiche, del suo modo di concepire la trascendenza. Tutta l'attività dello spirito, sia teoretica che morale, come abbiamo visto, è per il Martinetti processo ascensivo da forme inferiori a forme superiori, processo che s'identifica con quello di unificazione della molteplicità. Tutte le forme intelligibili sono relative ad una Unità trascendente formale, che il Martinetti chiama Ragione o Dio. Le forme della conoscenza non sono che forme della Ragione, dell'Unità perfetta che ci trascende (117). I gradi della conoscenza sono gli stessi gradi della libertà; massimo la libertà morale, che è la immedesimazione di se stessi con un ordine di principî immutabili. Il Dio del Martinetti è, dunque, Unità formale, Ragione impersonale, Ordine assoluto ed eterno, Totalità nel senso più stretto. Questa concezione respinge il « concetto antropomorfico (ed in fondo naturalistico) di un Dio personale ». Ammesso un Dio personale non si spiegano più nè la libertà, nè la nostra individualità spirituale. Per risolvere tali difficoltà non c'è che un mezzo:

(116) *La libertà*, p. 452.
(117) *Introduzione*, p. 464.

pensare Dio « come Ragione, perchè soltanto una Ragione infinita può essere concepita come l'unità vivente di una molteplicità infinita di rapporti e di elementi ad essa coessenziali », come « una *omnitudo realitatis*, nella quale ogni momento della ragione è conservato e sublimato come un suo momento essenziale » (118). Questo concetto non è certamente quello « di un Dio che è e vive nelle sue stesse creature e soffre nei loro dolori e vince nei loro trionfi, che abbraccia in sè e raccoglie nella sua vita infinita tutti i momenti della spiritualità umana » (119); e non ha niente a che fare con il Dio delle religioni. Noi, si è detto tante volte, non possiamo pensarlo che per simboli inadeguati, ma ciò non compromette la sua esistenza. Le varie religioni, per il Martinetti, non sono che varie forme simboliche di Dio, e come tali sempre razionali. La religione non è che il momento supremo dello spirito, in cui la molteplicità scompare nell'unità simboleggiata, nella forma pura. Il sentimento religioso non è che desiderio di confondersi con il gran Tutto e la fede è l'ultimo grado della ragione. Ragione e fede, pertanto, concordano, come concordano filosofia e religione, a vantaggio di quest'ultima, perchè la filosofia l'eleva a forme sempre più perfette. Le forme della fede e della religione, in conclusione, non sono che forme della ragione e della filosofia. È superfluo avvertire che qui c'è molto del razionalismo religioso dello Spinoza e del Kant.

Non dispiaccia se io dico subito che una simile concezione di Dio ripugna a qualunque forma di religione che sia veramente tale. Certo ragione e fede coincidono se per Dio s'intende una Forma pura impersonale, se lo s'identifica con la Ragione assoluta, cioè un Dio che di Dio non ha altro che un nome improprio, un puro Oggetto di ragione, che si dispiega per intrinseca necessità e che nella sua opaca infinità annulla la molteplicità. Un simile Dio si può chiamare Soggetto assoluto, *omnitudo realitatis* solo per metafora, ma in realtà non

(118) *La libertà*, pp. 488-91.
(119) *Saggi e Discorsi*, p. 151.

è che un Ente immobile, nella cui immobilità si annulla la vita perchè da Lui esula la vita. Tutti i soggetti particolari, sia nella loro attività teoretica che pratica, non sono che momenti apparenti di un'unica Ragione, anelli di una catena che valgono come parti di essa o meglio non valgono e non sono reali come anelli, ma la realtà è la catena nella sua totalità impersonale ed amorfa. Il dualismo tra pluralità ed Unità è solo apparente, fenomenico; metafisicamente, noumenicamente, non c'è che l'Assoluto astratto. Il M. non può non sboccare inesorabilmente in una forma di acosmismo spinoziano (120). I veri *io* non sono altro che determinazioni dell'unico Soggetto, determinazioni trascurabili, incarnazioni momentanee di questa universale Ragione, nella quale, dopo aver durato per un certo tempo senza scopo, si annullano. Il completare se stessi nello sforzo affannoso di elevazione a forme superiori è un inutile completare, un puro apparire, anche se razionale e necessitato *ab intra*, dell'unico Soggetto. La completezza che noi cerchiamo in Dio, spinti dalla nostra incompiutezza, si risolve nell'annullamento della nostra realtà. La nostra razionalità, la nostra libertà sono tutt'altro che nostre; noi ne partecipiamo soltanto per la identità fondamentale dell'essere delle cose con l'Essere assoluto, in cui naufragano come goccie d'acqua nell'oceano infinito i soggetti con tutta la loro individualità, con la loro ricchezza e la loro miseria. Libertà, responsabilità, tutta la vita del soggetto nella sua intera concretezza diventano nomi vani, una volta che nella loro essenza non sono che momenti eterni ed assoluti di Dio, Dio stesso. Come questo idealismo si possa chiamare trascendente e in che cosa una simile metafisica si avvantaggi su quella idealistica del Soggetto

---

(120) Scrive il Martinetti: « Uno solo è il Soggetto, benchè riflesso in un infinito numero di esseri: ogni moto, ogni vita, ogni esistenza più alta non è che il tendere verso la Unità suprema; ed ogni conoscenza non è che il dissipamento di un'illusione, il riconoscimento imperfetto del Soggetto universale che ritrova in ogni cosa se stesso. Egli è quello che tutto conosce e che da nessuno è conosciuto perchè è ciò che ogni essere cosciente chiama *io* » (*Introduzione*, p. 158).

trascendentale unico, non si riesce a comprendere; per lo meno i veri problemi morali e religiosi li lascia tali e quali: senza risposta. Tutti i fenomeni non sono che eventi di un ordine cosmico e non hanno altra realtà che quella di quest'ordine: « Non vi è altro essere che Dio ed un essere da lui sostanzialmente distinto è impensabile ». Ecco la conclusione di tutta la filosofia del Martinetti e non si capisce davvero come egli possa dire che, perchè ci sia libertà, perchè la vita abbia un significato, bisogna abbandonare la concezione del Dio personale ed optare per quella di un Dio impersonale Ragione, col quale tutto s'identifica e nel quale tutto *ab initio* è realizzato. Se c'è metafisica che non giustifica la realtà dei soggetti, la loro libertà ed individualità, il significato e il valore della loro esistenza è proprio questa forma di panteismo idealistico di derivazione neoplatonico-spinoziana (120 bis).

4. *P. Carabellese*: a) *verso il problema della metafisica critica.* — Quantunque, come abbiamo visto, sia il Varisco che il Martinetti abbiano interessi metafisici, tuttavia in loro, come in quasi tutta la filosofia moderna, prevale l'interesse per il problema della conoscenza. D'altra parte, sebbene il Varisco abbia tentato due costruzioni metafisiche, una naturalistica e l'altra spiritualistica, sempre tentennante tra il panteismo e il teismo, non ci ha dato, come ho detto, nessuna salda costruzione metafisica. La metafisica martinettiana, da tanti anni

(120 bis) M. Sbezzi (*art. cit.*, p. 173) così precisa il concetto martinettiano di Unità assoluta: « Come trascende ontologicamente l'esperienza in quanto sopprime in sè la distinzione di soggetto-oggetto che condiziona essenzialmente l'esistenza empirica, così la trascende gnoseologicamente. La determinazione della sua natura assoluta è al di là di ogni nostra facoltà. Su questo punto il M. si mantiene decisamente eleatico: l'essere è nella sua purezza un'unità assoluta che è al di sopra di ogni nome e di ogni pensiero ». Perciò la sua trascendenza « che si pone non tra l'essere necessario e l'essere contingente, ma tra il puro essere ed il puro non essere e che si risolve pertanto in un'immanenza dell'essere nell'assoluto, non soddisfa la speranza umana e distrugge quel vincolo religioso che pure il M. esalta come il vertice della vita spirituale » (p. 179).

promessa, è ancora inedita, quantunque le linee maestre di essa circolino nei problemi discussi dal Martinetti. Fondare questa metafisica in seno all'idealismo critico, attraverso un ripensamento del problema metafisico nella storia della filosofia e specialmente attraverso un ripensamento dello spiritualismo del Rosmini e del criticismo di Kant, in polemica con l'idealismo post-kantiano fino al Gentile, è il compito che, con meditazione assidua e tenace, preparazione salda e vigore speculativo, si è impegnato ad assolvere PANTALEO CARABELLESE (121), il migliore discepolo del Varisco.

Il Carabellese stesso si richiama spesso al Varisco e della filosofia del Varisco può considerarsi, in un certo senso, continuatore. Col Varisco egli affronta il problema metafisico e ne fa anzi il suo problema centrale. E, quantunque egli chiami il maestro « l'instauratore della metafisica critica », (122) tuttavia è il discepolo che ha battuto sodo intorno alla fondazione di questa metafisica. Problema formidabile questo del Carabellese e nel quale il nostro filosofo ha scavato tanto in profondo da far sembrare i suoi interessi filosofici limitati e da rendere i suoi scritti di non facile lettura, ma non oscuri, come spesso si è detto.

L'esigenza del concreto e dell'oggettività s'intravvede già nel lavoro sulla percezione intellettiva del Rosmini, scritto, specialmente nella parte critica, sotto il palese influsso della filosofia del Masci. Quantunque in esso il Carabellese, anche per l'argomento del lavoro, si limiti solo a considerare l'idea dell'essere del Rosmini nella sua funzione gnoseologica, tuttavia egli avverte nel Roveretano l'esigenza di far scaturire l'oggettività dall'essere universale, esigenza che poi l'A. farà sua, attraverso la speculazione del Kant e del Varisco. Egli respinge l'innatismo e l'ontologismo rosminiani: vede in

---

(121) È nato a Molfetta (Bari) il 6 luglio 1877. Studiò a Napoli e a Roma, prof. prima all'Università di Palermo, ha insegnato per alcuni anni Storia della filos. nell'Università di Roma, dove è successo al Gentile nella cattedra di filosofia teoretica. Ha speso la sua vita nella meditazione e per la scuola.

(122) *B. Varisco.*

essi il residuo di una mentalità intellettualistica e considera dunque fallito il tentativo di Rosmini di una « conversione dommatica del kantismo » (123). E con essi respinge anche le basi metafisiche della gnoseologia rosminiana, cioè la soluzione teistica del problema dell'essere. Si tiene più vicino al Kant che al Rosmini e con Kant afferma la oggettività delle categorie come « le leggi intime ed immanenti dell'esperienza » (124). Il merito di Rosmini, oltre che nell'« aver vista e dimostrata la necessità dell'a priori nella percezione intellettiva », consiste nell'aver visto l'importanza fondamentale per la percezione e per la conoscenza in genere delle due funzioni di *sostanza* e di *causa*, che possono considerarsi le due vere categorie. Per il C., senza abolire il giudizio in cui consiste la percezione intellettiva del Rosmini, possiamo sopprimere l'intuito dell'ente, « che rappresenta l'intromissione della metafisica nella gnoseologia del Rosmini » (125). Questo atteggiamento negativo rispetto all'intromissione metafisica è valido per una determinata concezione metafisica, ma non per una diversa soluzione del problema metafisico, di cui può considerarsi quasi l'introduzione il libro *L'Essere e il problema religioso* (126), scritto a proposito del *Conosci te stesso* del Varisco.

La realtà è pluralità di soggetti. Quest'affermazione esclude la posizione hegeliana dell'unico Soggetto universale; posizione contraddittoria perchè « un soggetto che fosse il soggetto, non potrebbe mai essere io, perchè non avrebbe accanto a sè l'altro; e, non potendo essere io, non potrebbe neppure essere soggetto, perchè un soggetto che non potesse essere io, dovrebbe limitarsi alla pura opposizione dell'oggetto, e questa opposizione senza l'inclusione dell'io, non sarebbe più opposizione tra

(123) *Teoria della p. i. in A. R.*, p. 175.
(124) *Id.*, p. 55.
(125) *Id.*, pp. 194-96.
(126) Il principio della concretezza e dell'oggettività è affermato dal C. nell'art. *Sul concetto di religione*, tra i primi scritti uno dei migliori, e poi ribadito nell'altro *Religione e libertà*, che prende lo spunto da alcuni libri del tempo.

soggetto e oggetto ma tra due soggetti, cioè non vi sarebbe più nè soggetto nè oggetto » (127). Ogni soggetto è uno sviluppo dell'unità primitiva e di queste unità che non hanno cominciamento è costituito l'universo. Esse sono « le vere realtà dell'Essere che s'incentra in esse e non può non incentrarvisi » (128). Le unità sono, dunque, consustanziali all'Essere e toglierle è toglier l'Essere.

Come le unità primitive sono senza cominciamento e senza fine, così è l'accadere, che è il prodotto della loro spontaneità. Cominciano e finiscono i singoli fenomeni, ma il loro fenomenismo non può cominciare e finire. « L'Eterno Tutto non è che un Essere che accade ». L'Essere è l'unità della molteplicità dei soggetti « e così il soggetto multiplo condiziona l'Essere unico, e l'Essere unico condiziona il soggetto multiplo » (129). L'Essere ed i soggetti si condizionano reciprocamente ed essendo l'Essere eterno, eterni devono essere i soggetti. L'Essere è unico e policentrico e la sua unità si costituisce in questa policentricità.

Anche l'accadere fenomenico è necessario all'Essere. La realtà di un fenomeno sta nell'apparire ad un soggetto e dunque un fenomeno è per un soggetto di cui è anche la realtà. Ma i soggetti costituiscono la concretezza dell'Essere e per conseguenza l'Essere non può escludere la realtà fenomenica. In ciò consiste « il fenomenismo dell'Essere », che « non può significare altro se non che l'Essere è uguale al venire ad essere » (130). L'Essere è dunque eterno divenire, eterno mostrarsi. Mostrarsi ed Essere s'identificano: « ciò che si mostra è; e ciò che è, si mostra ». La categoria suprema dell'Essere è lo sviluppo; con ciò è dimostrata la necessità dell'immanenza (131). La finalità è immanente all'Essere e non vi è un fine che trascende il fenomenismo dell'Essere, e il tendere a questo fine è il perfezionamento dell'universo in quanto immortale e degli immortali sog-

(127) *L'Essere e il problema rel.*, p. 7.
(128) *Id.*, p. 13.
(129) *Id.*, p. 46.
(130) *Id.*, p. 61.
(131) *Id.*, p. 113.

getti che lo costituiscono (132). Così nell'Essere, anche in quanto universale, si trovano mutamento, sviluppo, perfezionamento, fine e valore.

Questa concezione immanentistica soddisfa anche il bisogno religioso? Per il Carabellese, « l'adorazione costituisce l'aspetto soggettivo dell'atto religioso, Dio l'aspetto oggettivo » (133). Da nessuno di questi due termini si può prescindere. L'adorazione consiste nel riconoscere il proprio nulla: « io mi sopprimo perchè Dio parli. E più questa soppressione è profonda ed estesa, più io sono nella schietta religiosità » (134). Può l'Essere fenomenico costitutivo dell'universo spiegare questa esigenza? « Se il problema religioso lo facciamo consistere soltanto nel problema metafisico della soggettività dell'Essere universale, e la sua soluzione in senso positivo la vediamo nell'affermazione di quell'Essere come Soggetto; di quella ipotesi della trascendenza non abbiamo senz'altro bisogno. Se invece il problema religioso sta nella ricerca della possibilità dell'adorazione, e quindi la sua soluzione in senso positivo sta nell'affermazione dell'Essere come Dio adorato e da adorare; allora pare che non solo debbasi affermare la trascendenza dell'Essere, ma anche questa trascendenza debbasi ritenere assoluta ». Se è così, l'immanentista deve cercare di comprendere il problema religioso. Ecco un problema da risolvere, che è un programma.

b) *La concretezza morale.* — Da quanto fin qui abbiamo detto, risulta chiaro che il Carabellese non accetta nè la posizione kantiana, che lascia l'essere al di là della nostra conoscibilità, nè quella idealistica, che, facendo il pensiero noumenico, riduce il molteplice a pura apparenza, « e quindi, in fondo, come Kant non sapeva darci ragione del noumeno, così l'idealismo assoluto non sa darci ragione del fenomeno » (135). Invece

---

(132) Qui il C. inverte la conclusione a cui arrivava il Varisco. Il cap. VI è dedicato al *valore* ed anche qui il C. si distacca dal Varisco.

(133) *Id.*, p. 207.

(134) *Id.*, p. 241.

(135) *La coscienza morale*, p. 2.

l'Essere è pensare e come l'Essere è la natura del pensare, così il pensiero è la natura stessa dell'Essere.

Abbiamo detto che l'Essere è manifestarsi, dunque l'Essere è il suo stesso determinarsi. La conoscenza e il sentimento sono due determinazioni dell'essenza e dell'attività dell'Essere (136), ma non la esauriscono, anzi entrambe non sono possibili senza una terza: il valore, che è fine. L'Essere, dunque, nella sua attività è conoscere, intuire, volere. Nel conoscere esso dicesi intelletto e ci dà i concetti; nell'intuire, intuito e ci dà i sentimenti; nel volere volontà e ci dà i propositi (137). Le tre attività sono distinte, ma necessariamente ed intimamente legate tra loro. L'Essere si attua in esse con individui atti, che sono quelli che chiamiamo soggetti, e così nei e con i soggetti si attuano le determinazioni dell'Essere. Ogni individuo atto pertanto è universale e particolare, oggettivo e soggettivo. Come ogni concetto è idea ed immagine, ogni intuizione sentimento e sensazione, così ogni volizione è motivo ed azione. E di ogni volizione « il motivo (comando), in quanto motivo determinante del volere, è l'aspetto uno ed universale, l'azione l'aspetto molteplice e vario... E il vero oggetto del volere è il motivo, come il vero soggetto è l'azione » (138). L'attività dell'Essere non può allora suddividersi in gradi, come ha fatto il Croce. Per uscire dalle errate distinzioni crociane è necessario negare « risolutamente che teoretico sia uguale a conoscitivo e pratico a volitivo ». Invece « la teoria è l'aspetto universale e necessario di ogni atto, come la pratica ne è l'oggetto molteplice e contingente. Ed ecco perchè c'è teoria e pratica così del conoscere, come dell'intuire e del volere » (139). Ciò che vi è di universale nell'intuizione è teoria, ciò che vi è di particolare è pratica, come ciò che vi è di

---

(136) La coscienza ci dà l'oggetto che è l'essere unico per i soggetti; il sentimento il soggetto che è esclusivamente mio; la prima l'Essere che non è il mio o l'altrui particolare essere; il secondo l'Essere nel suo determinato atto (*id.*, pp. 8-9).

(137) *Id.*, p. 10.

(138) *Id.*, p. 18.

(139) *Id.*, p. 22-23.

universale in un atto conoscitivo è teoria, ciò che di particolare è pratica. Teoria e pratica non possono essere dunque divise, ma costituiscono i due termini inseparabili di ogni attività concreta. Ogni atto concreto, sia del conoscere che del volere, è pratica e teoria insieme (140).

La volontà è, dunque, un'attività, una determinazione dell'Essere e perciò è volontà unica universale, sempre « coscienza morale », cioè « coscienza del bene ». Dopo Kant, non si dovrebbe parlare di un bene che abbia una sua oggettiva esistenza, di un'oggettività opposta ed estranea alla nostra soggettività: la coscienza morale appartiene alla volontà. Ma, proprio Kant, per il Carabellese, cui spetta questo grande merito, è incorso nel gravissimo errore di una dualità della volontà, cioè della volontà determinata da principî puri e da quella determinata da principî materiali. Così, per Kant, la coscienza del bene non è tutta la coscienza di volontà, ma della volontà in un certo modo determinata. Da qui la distinzione tra volontà « buona o morale » e volontà « abile o prudente » (141). Questa distinzione kantiana, non superata dall'idealismo posteriore, è stata giustificata dal Croce, il quale, pur condannando il dualismo kantiano di senso e ragione, tuttavia distingue tra « coscienza morale e coscienza economica ». Contro questa distinzione il Carabellese afferma che l'atto volitivo è unico e che la volontà, come universale, è sempre coscienza morale, cioè « teoria della volontà » (142). Ma, perchè vi sia l'atto concreto, oltre alla teoria, occorre anche la pratica, oltre il *motivo*, l'*azione*. La teoria della volontà è concreta negli atti particolari compiuti, ognuno dei quali è sempre particolare ed universale, morale ed economico. Non vi può dunque « essere un atto di volontà puramente interessato, come non vi può

---

(140) Un maggior chiarimento di questi concetti, che sono attinti dal Rosmini, si trova a principio della *Critica del Concreto*.

(141) *Id.*, p. 43 e segg. Su questa critica il C. torna in due densi ed acutissimi capitoli (XII e XIII) dell'opera *La filosofia di Kant*, dove critica la distinzione kantiana di azione *doverosa* e azione *patologica*.

(142) Cfr. l'art. *La coscienza morale come teoria della volontà*.

essere un atto puramente disinteressato » (143). Conclusione: «la moralità è volontà, e la volontà è unica» (144).

Sappiamo che il bene, oggetto della coscienza morale, è nella volontà stessa. Ma essere nella volontà non significa che è creato da questa: il bene ha una sua oggettività che trascende tutta la soggettività. Questa oggettività, « ha come sua caratteristica distintiva quella forma di obbligazione che diciamo dovere. Noi vogliamo moralmente, quando vogliamo per dovere » (145). Il dovere è l'elemento formale della volontà. In che rapporto stanno dovere e volontà?

Dovere significa necessità e doveroso necessario; « il dovere sarebbe quindi la necessità della volontà, come la legge naturale sarebbe la necessità della natura ». La necessità della volontà non deve però essere intesa come impossibilità di presenza di atti volitivi che negano il dovere, perchè il dovere è una necessità che può come non può essere attuata. Il dovere, dunque, come necessità della volontà, non riguarda gli atti della volontà e non è nemmeno la necessità dell'attività stessa che diciamo volontà. « Il dovere, così, si può pensare come la necessità del volere in quanto pura potenzialità di atti e non attuata attività... Il dovere è la necessità implicita nella volontà in quanto pura potenzialità di atti volitivi » (146). La volontà si origina dalla potenzialità dell'Essere, che è determinarsi come passato, presente e futuro. « La volontà come potenzialità soggettiva è attualità del futuro, come potenzialità oggettiva è finalità dell'Essere; potenzialità soggettiva che in quel futuro implica l'oggettività, potenzialità oggettiva che in quella finalità implica la soggettività. La volontà, adunque, è l'attività dell'Essere come finalità... è quella facoltà con cui il soggetto attua la coscienza del fine ». Ma se il dovere è la necessità della potenzialità del volere, e se la volontà è coscienza del fine, il dovere sarà la necessità

(143) *Id.*, p. 37.
(144) *Id.*, p. 54.
(145) *Id.*, p. 54.
(146) *Id.*, pp. 59-61.

del fine. È nel fine che il dovere vale come necessità e non ammette un contrario.

Ora, « se il dovere consiste in quell'incondizionato comando della ragione, in quella necessità del fine, esso resta ed è ineliminabile in qualunque atto del nostro volere, resta come affermazione o negazione della ragione, come la speciale verità o falsità del volere, cioè come bontà o malvagità ». La volizione è, dunque, « l'attuarsi della teoria della volontà in un'azione voluta, cioè il determinarsi dell'Essere futuro in un concreto fine ». La pratica della volontà sta nella semplice singolarità dell'azione, la teoria nella universalità del volere, « cioè nell'essere la volontà una oggettiva determinazione dell'Essere »; l'atto concreto nella loro sintesi (147).

c) *La « Critica del Concreto »*. — Con quest'opera, che è la chiave di volta di tutta la sua speculazione, il Carabellese raggiunge la sua prima sistemazione con una presa di posizione netta nei riguardi dell'idealismo assoluto e del realismo, astratte posizioni che devono essere superate in una filosofia del « concreto », per la quale l'oggetto non è fuori del pensiero, ma non è nemmeno una creazione del soggetto. L'essere è distinto dal pensiero come oggetto *suo*, di cui il pensiero ha certezza. « Ogni soggetto è certo dell'oggetto, in quanto concretamente sono insieme nello stesso atto » (148). L'atto concreto di *conoscenza* è « pensiero dell'essere che fu posto, è pensiero del passato »; l'*intuizione* è certezza del presente, in cui il soggetto si dice sentimento, e l'oggetto bello; il *volere* è pensiero del futuro, in cui il soggetto si dice volontà e l'oggetto buono. « Noi conosciamo ciò che fu, intuiamo ciò che è, vogliamo ciò che

(147) *Id.*, pp. 62-68. È chiaro che nella coscienza morale come teoria della volontà non c'è errore. L'errore è possibile nell'altro termine del concreto volere, la « pratica », che « è l'atto che nega la teoria di cui è atto »; e la volizione non buona è quella « che nega la coscienza morale in quanto teoria di quella volizione » (*Critica del concreto*, p. 50).

(148) *Critica del concreto*, p. 36. — Siccome ricostruiamo il pensiero del C. attraverso il suo sviluppo storico, crediamo più opportuno citare dalla prima anzichè dalla seconda edizione di quest'opera.

sarà. Fu, è, sarà; sempre essere » (149). Pensiero ed essere distinti sono, dunque, due astrazioni: « in concreto il pensiero è pensiero che è; l'essere è l'essere che pensa » (150). Nelle tre determinazioni (conoscenza, intuizione, volere) abbiamo trovata la concretezza dell'essere, consistente nella sintesi di teoria (oggettività) e pratica (soggettività). Esaminiamo ora questi due termini di oggettività e soggettività.

Bisogna abbandonare sia il realismo che l'idealismo assoluto per inverare le esigenze dell'uno e dell'altro. La posizione idealistica dev'essere capovolta: l'unità assoluta non è del soggetto, ma dell'oggetto. Ogni spirito nella sua propria individualità chiude la universalità dell'essere, ma ciò non significa che la sua individualità sia la universalità: « il puro oggetto, adunque, è unico, e sua essenza è l'universalità ». Con ciò, a differenza del-

---

(149) La temporalità dell'essere dà modo al C. di svolgere una sua concezione della storia, definita come « un accadere razionale di fatti » (*La storia*, p. 26). Alla storia sono necessari il tempo e una coscienza razionale ad essa immanente. Il divenire non è mezzo dell'essere e pertanto non vi è un tempo fenomenico perchè non vi è una cosa in sè. « Cioè la realtà diventa concreta e continua realizzazione. Il tempo ne diventa un costitutivo essenziale e non una forma dell'inconsistente suo apparire. Il manifestarsi temporale è la stessa realtà concreta. Essere ed apparire sono *unum et idem*, perchè l'essere è l'attività che si manifesta, e l'apparire è il manifestarsi dell'essere » (p. 40). Non è puro divenire: l'Essere è nel divenire, ma il divenire è il divenire dell'Essere. Bisogna distinguere tra *temporalità* e *temporaneità*: questa è « dei fatti in quanto astrattamente considerati sotto l'aspetto pratico come assolutamente molteplici e quindi succedentesi »; quella « coi suoi momenti è il principio della determinazione dell'essere » in passato, presente, e futuro, che si organizzano a dare la concretezza dell'essere, onde « il tempo è proprio ciò che dà all'essere concreto questa proprietà di organizzarsi: è lo stesso organizzarsi dell'essere concreto » (pp. 44-45). Il tempo non è, dunque, successione, ma *durare*, cioè sempre passato, presente e futuro. « Non c'è realtà (presente) come senza fatti (passato) così senza possibilità (futuro) » (p. 47). Risulta che la storia è « concretezza del passato », cioè quella che dicesi conoscenza (p. 55). Eterno e temporalità quasi coincidono: « *eterno come assoluto tempo* » (p. 57).

(150) *Id.*, pp. 37-38.

l'idealismo che, col fare universale il soggetto, nega la oggettività dell'intelletto e delle categorie, è restituito il valore di universalità che Kant dava all'oggetto, ma resta eliminata la distinzione kantiana di oggetto che sta davanti a noi (*Gegenstand*) e di oggetto in sè (*Obiekt*). L'universale non è produzione del soggetto, ma la sua essenza oggettiva. Perciò, il merito di Kant non sta, come ha creduto erroneamente l'idealismo, nell'aver detto che l'oggetto è produzione del soggetto, ma « nell'aver decisamente portato il mondo ideale nella realtà con la unità dell'esperienza » (151). L'universalità dell'oggetto è la validità che esso ha per tutti i soggetti possibili: è l'unicità dei soggetti e costituisce la oggettività loro (152).

Anche per il problema della soggettività sono astratte le antitetiche posizioni di realismo e d'idealismo. Per il primo il soggetto è consapevole della propria passività (oggettivismo), per l'altro della propria attività (soggettivismo). L'errore comune è nel concepire i due termini astratti come concreti, errore che porta all'annullamento dell'un termine nell'altro. Il soggetto e l'oggetto non sono concreti; in concreto, invece, l'ente che è soggetto, è anche oggetto.

Il soggetto non è che individuazione dell'universale unico; e il soggetto puro, per sè, è « l'astratta singolarità della coscienza », come l'oggetto per sè è « l'astratta universalità di essa ». Così soggetto ed oggetto sono gli aspetti astratti di quel processo che è il concreto (153). Il soggetto non è la coscienza, ma la singolarità della coscienza; non è agente (nemmeno l'oggetto), perchè agente è il concreto, cioè l'individuazione. Reali sono soltanto gli enti individuali, « ma con l'universalità del loro essere » (154). Pertanto il soggetto come pura sin-

---

(151) *Id.*, pp. 67-75. Pertanto, dice il C., « il nostro Rosmini è stato più Kantiano di Hegel, quando ha messo come oggettivo l'intelletto ».

(152) *Id.*, p. 90.

(153) *Id.*, p. 112.

(154) *Id.*, p. 179.

golarità non si può cogliere: il soggetto sostanziale, come diceva Kant, non è conoscibile (155).

Non resta ora che indagare se sia possibile un unico Soggetto universale. Il Carabellese nega l'ammissibilità di un unico Soggetto personale (Dio), sia che si concepisca trascendente, anche se di una trascendenza relativa (Varisco), sia che si concepisca immanente (Gentile). Nel primo caso, dire che il Soggetto, il quale compendia l'esperienza nella sua unità, non si esaurisce nei soggetti, ma ha un'esistenza distinta da essi, è rinunciare a quell'unità dell'essere, cui l'esperienza ci costringe. Questo soggetto unico sarebbe estraneo a me, come io sarei estraneo a lui. Nel secondo caso, l'Universale si farebbe Soggetto, cioè sarebbe una singolarità anch'esso, e quindi non sarebbe più unico. L'essere concreto, dunque, non può essere Soggetto universale nè trascendente, nè immanente.

Il Concreto, pertanto, non s'identifica nè con l'universale nè col particolare. Perciò sia l'assoluta incommensurata unicità dell'universale, sia la infinita innumera molteplicità del singolare non sono mai adeguate dal Concreto. La coscienza non può mai raggiungere nessuno dei due termini astratti, quantunque ciascuno di essi sia sempre termine della coscienza. L'astratto non si può porre nè soltanto come trascendente nè soltanto come immanente. Detto ciò, pur abbandonata la posizione della trascendenza assoluta, bisogna soddisfare l'esigenza reale della trascendenza. Nel suo stesso porsi la trascendenza assoluta si condanna: per affermare Dio deve porre delle scintille di divino nella realtà concreta. Ogni trascendenza è costretta a fare questa concessione all'immanenza. Se si vuole criticamente parlare di trascendenza bisogna non intendere per trascendenza « l'affermazione fatta in concreto di qualche cosa che sia fuori di questa concretezza » (156).

---

(155) Similmente non si può cogliere l'oggetto nella sua pura universalità (p. 133). Il soggetto non è nemmeno autocoscienza (assurdo « autosoggetto ») come vuole l'idealismo, perchè il soggetto non ha coscienza di sè, ma dell'oggetto.

(156) *Id.*, p. 201.

Come sappiamo, la mia soggettività concreta sta nella mia coscienza universale, che è l'unico assoluto. Perciò, nell'individuare l'unica coscienza universale, io comprendo in me le singolari coscienze, non in quanto tali, ma in quanto solo coscienza. Ma, per quanto possa approssimarmi all'*altro, proprio in quanto altro*, cioè tu, l'altro mi trascende. « La coscienza universale, dunque, che permette la nostra reciproca comprensione causa anche la nostra reciproca trascendenza » (157). Così la trascendenza del puro oggetto astratto in concreto diventa la trascendenza reciproca dei soggetti tra loro. « Inversamente la trascendenza dei puri soggetti astratti determina la trascendenza relativa dell'oggetto concreto, il quale non può essere sempre e soltanto lo stesso e tutto racchiuso dalle singole coscienze. Questa può dirsi la trascendenza oggettiva, che si afferma entro i limiti della coscienza concreta ». I rapporti tra religione e filosofia devono essere così stabiliti: il credente parte dal bisogno di affermare sè e finisce col negarsi nell'immota perfezione dell'unico Assoluto; il filosofo partendo « dal bisogno di cogliere il puro Universale finisce col farlo vivere unicamente nello sforzo che egli ha fatto per raggiungerlo. Religione e filosofia perciò tendono al limite della vita, tentano l'Essere nelle sue profondità, e solo in questo tentare risolvono il loro stesso essere » (157 bis).

d) *La metafisica critica.* — Finora il Carabellese ha approfondito l'aspetto metafisico della filosofia del Varisco, mettendo a fuoco non poco delle filosofie del Kant e del Rosmini, in discussione con l'idealismo assoluto. Dopo la *Critica del concreto*, e forse spinto dalla traduzione degli *Scritti minori* di Kant, egli riprende il

---

(157) *Id.*, p. 203.

(157 bis) Rileviamo ancora l'importanza fondamentale, per la filosofia del C., del concetto del « concreto » o della « concretezza della coscienza », tanto che il suo pensiero può anche chiamarsi « concretismo ». Concretezza della coscienza, per lui, significa inscindibilità dell'essere e della coscienza, dell'oggetto e dei soggetti, dell'essenza o idea e degli esistenti. Il concreto è, in breve, la coscienza che ha in sè l'Essere. Ecco perchè il C., dal suo punto di vista, considera il realismo e l'idealismo soggettivo come due assurde « posizioni astratte ».

problema dell'oggettività da Kant, anche per giustificare più chiaramente e fondatamente la propria posizione di fronte all'idealismo post-kantiano. Arriviamo così al primo volume di *La filosofia di Kant*, al quale si lega strettamente l'altro *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, con i quali l'A. raggiunge la piena maturità del proprio pensiero: sull'indagine storica della filosofia moderna, condotta con singolare profondità, fonda la propria metafisica, cioè la « metafisica critica ».

Costruire questa metafisica critica muovendo dalla oggettività kantiana, intesa come noumeno o come idea, è il compito che in molti anni di continua e densa meditazione si è proposto il Carabellese e di cui le opere esposte sono come l'introduzione. La possibilità della metafisica è in fine fondata nell'opera *Il problema teologico come filosofia*, che pone il suo Autore tra i maggiori pensatori italiani contemporanei.

« La filosofia o è anche metafisica, o non è. La metafisica infatti è « filosofia prima » cioè vera e propria filosofia *sic et simpliciter* ». Così il Carabellese inizia questo suo lavoro, il quale può considerarsi la dimostrazione del seguente assunto: chi parla di filosofia parla di metafisica. Non però della metafisica tradizionale. Non si può prescindere dalla Critica kantiana. Dopo Kant il problema è di vedere se, sull'approfondimento della Critica, può fondarsi la metafisica. Questo l'idealismo postkantiano non ha fatto ed ha negato la metafisica. Con ciò l'idealismo ha fatto la Critica essa stessa filosofia (filosofia trascendentale), mentre la Critica è scienza preparatoria della metafisica. L'idealismo con ciò ha creduto di sopprimere il problema oggettivo della filosofia, senza badare che, se questo non c'è, non c'è nemmeno un problema interno. Con ciò l'idealismo non ha inteso bene Kant e il risultato vero della Critica, che non è la inconoscibilità dell'essere realistico (cosa in sè), ma « la noumenicità dell'essere in sè come puro oggetto, cioè la riduzione della cosa in sè ad Idea. In breve, risultato della Critica è la dimostrazione che l'essere in sè è l'oggetto della coscienza » (158). L'idealismo

(158) *Il probl. teol.*, p. 11.

invece parte dall'inconoscibilità dell'essere ed ha così il torto di aver conservata la concezione realistica di esso. Al contrario, partire dalla noumenicità dell'Essere in sè come risultato vero della Critica, è superare l'incompatibilità tra Critica e metafisica e, dunque, rendere possibile una metafisica critica. È possibile, ma a patto che si abbia un nuovo concetto di metafisica e un nuovo concetto di Critica. La metafisica non deve considerarsi come la scienza unica ed assoluta dell'essere, perchè la scientificità importa una duplice astrazione: « 1) l'astrazione della forma spirituale della conoscenza dalle altre forme in cui l'attività spirituale si concretizza; 2) la astrazione dell'oggetto della scienza dal soggetto che realizza la scienza col suo stesso essere e così si rende capace di farla e la fa » (159). Ora l'astratto non è mai l'in sè, che è invece vissuto nella concreta coscienza (160). La critica, in quanto tale, deve soltanto rispondere a questo problema: « Posta la concretezza nella coscienza, come è possibile l'affermarsi, entro la coscienza concreta, di quella forma di coscienza che, volendo cogliere l'essere come essere, vuol cogliere l'Assoluto e quindi superare l'implicito ed il relativo che hanno luogo nella coscienza concreta, e senza dei quali la stessa concretezza anche svanirebbe? In breve: come è possibile, nel concreto, la metafisica? » (161)). Questo sforzo di cogliere l'Assoluto, l'oggetto puro, è la filosofia, la cui natura è, dunque, di sforzo e non di scienza (162).

---

(159) *Id.*, p. 13. In un breve scritto *L'essenza delle scienze* (estratto dagli *Atti della S. I. P. S.*, 1936, vol. 5), il C. fissa in proposito il suo pensiero. Definite le scienze come conoscenza e concepita la conoscenza non come preteso raggiungimento di una oggettività estranea alla conoscenza (realismo) « ma come consapevolezza della oggettività intrinseca alla coscienza » (p. 4 dell'estratto) e specificatamente come « consapevolezza dell'oggettività oassata », definisce le scienze nè trascendenti nè concrete, ma astratte senza che però siano false.

(160) *Id.*, p. 14.

(161) *Id.*, p. 18.

(162) Questi concetti, oltre che in altri scritti già citati, sono sviluppati nella memoria *L'essenza della filosofia* (estratto dagli *Atti della S. I. P. S.*, 1935, vol. IV).

L'avere il pensiero moderno dopo Kant negata la filosofia dell'essere in quella del conoscere è una sua conquista, ma è una sua deficienza: il pensiero moderno non ha saputo risolvere il problema dell'oggetto. Questa negazione è dedotta da un erroneo concetto dell'oggetto, inteso realisticamente come oggetto da conoscere come *altro*, nella sua esistenza, dalla coscienza che se ne ha. Il pensiero moderno avrebbe dovuto correggere il concetto realistico di oggetto, ma non sopprimerlo, cioè avrebbe dovuto dimostrare che il carattere dell'oggetto non è quello di essere altro del soggetto, bensì quello di essere *l'essere in sè che è presente alla coscienza* e quindi è interiorità e non esteriorità, costitutivo di ciò in cui è presente come essere, cioè l'essere unico costitutivo dei soggetti nella loro alterità. È l'unicità, non la molteplicità. « L'alterità dunque non è caratteristica della oggettività pura » (163). Ora l'idealismo, facendosi sfuggire il vero significato della Critica, ha negato l'oggetto perchè conserva la concezione realistica dell'oggettività come alterità. Così ha concluso che non v'è che il Soggetto, che il Soggetto è Assoluto. Ma con ciò ha negato l'illusorio oggetto realistico non l'oggetto che è presente nella coscienza, che non è nè *esteriorità* al soggetto che ha coscienza nè *costruzione* del soggetto (164).

L'aver dimostrato che dall'oggettività bisogna distinguere il concetto di alterità non significa eliminazione di questa: l'oggettivismo puro è altrettanto astratto quanto il soggettivismo assoluto. Come positivo è l'oggetto, così è pure positivo il soggetto. Sappiamo che l'alterità è molteplicità di soggetti, ma questa non si deve confondere con la fenomenica molteplicità kantiana del mondo esterno sentito, che appare, senza essere, al soggetto conoscente. Altrettanto si dica della cosidetta soggettività empirica dell'idealismo postkantiano, che non soddisfa affatto quella esigenza di alterità affermata dalla coscienza. « L'altro, dunque, mentre da una parte non è l'oggetto puro, il puro essere in sè, dall'altra non è neppure

(163) *Id.*, p. 23.
(164) *Id.*, p. 34.

nè l'oggetto fenomenico, nè il soggetto empirico... L'altro che si trova (e quindi ciascuno di noi trova), nell'io consapevole, come momento essenziale della coscienza, l'altro quindi, di cui il soggetto cosciente non può non essere consapevole, è l'*altro* io, cioè l'altro da me, ma come me, cioè evidentemente, il puro tu » (165). La coscienza nella sua concretezza non importa solo la consapevolezza dell'oggetto, ma anche, perchè vi sia questa consapevolezza, che il soggetto, che ha coscienza dell'oggetto, trovi di fronte a sè l'altro, che è l'altro soggetto. L'alterità « è la vera e propria soggettività » (166). L'idealismo postkantiano ha negato invece la molteplicità dei soggetti ed « ha approdato all'unico Soggetto assoluto, scambiando il singolare con l'Unico » (167).

Dimostrata la positività dell'oggettività, passiamo all'analisi del concetto di cosa in sè. Per la coscienza comune si ha « cosa » quando si ha « essere », ma essere che importi unificazione. È questo, della unificazione, « il concetto implicito su cui si fonda la comune distinzione tra cosa e sue proprietà ». Per la coscienza comune la cosa non è dunque costituita nè dalla singolarità molteplice nè dalle determinate proprietà. Il concetto di cosa non si muta nè progredisce con la scienza, la quale non toccherà mai quel *quid* unificante. Quello però che è necessario notare è che nè la coscienza comune nè quella scientifica esigono che la cosa in sè sia fuori della coscienza: di tal problema non si occupano. Il colpevole di questo concetto della cosa in sè fuori della coscienza è proprio il filosofo, quando distingue tra la cosa esistente e l'oggetto conosciuto, tra cosa-essere e cosa-coscienza, tra cosa *in re* e cosa *in mente*. « Questo essere della cosa in se stessa, di fronte al concetto, è un « più » che nessun concetto riuscirà mai a chiudere nel suo processo predicativo ». È questa la scoperta che per primo Kant ha fatto dell'esigenza del realismo: « il "più" esistenziale, appunto perchè esistenziale, è al di là del

(165) *Id.*, p. 41.
(166) *Ib.*, p. 54.
(167) *Id.*, p. 65.

concetto, è conosciuto veramente ineffabile per quanto affermabile » (168).

Ora, questo concetto filosofico della cosa in sè è contraddittorio. Infatti: « la cosa in sè, per noi che col pensiero l'affermiamo, non può essere che un concetto, o un'idea, un « in noi », sempre qualcosa che è nella nostra coscienza razionale, non mai un « più » di questa, il « più » realistico » (169). Il « di più » nel momento in cui diventa un *quid* di pensiero non è più il « di più » realistico. L'idealismo, come negazione della cosa che non è coscienza in quanto è in sè, è imbattibile. Ma l'abbandono del concetto realistico di cosa in sè non deve autorizzare a ridurre il concetto stesso di cosa in sè a negazione. Qui l'idealismo si è ingannato: ha creduto di confutare il realismo, mentre invece è stato costretto da questo a tener solo conto del concetto realistico di cosa in sè. Se, al contrario, si considera il kantiano concetto idealistico di Assoluto noumenico e se si toglie la contraddittorietà del concetto kantiano di cosa in sè, allora si riconosce come cosa in sè l'Oggetto di coscienza proprio nella sua pura oggettività.

Si può obbiettare che tale oggettività non soddisfa la coscienza comune, che ha bisogno della cosa indipendente dalla coscienza senza della quale l'esperienza è inesplicabile. Questa obbiezione si fonda su una insufficiente critica del concetto d'esperienza, che manca anche nella cosidetta esperienza pura dell'idealismo assoluto e dell'assoluto empirismo. Dopo l'indagine intorno ai concetti di « cosa in sè » e di « altro », non possiamo più conservare il vecchio concetto scolastico d'esperienza come rapporto tra soggetto di coscienza impressionato e cosa impressionante. Il principio della determinazione di coscienza del soggetto che ha esperienza non è l'oggetto, che costituisce i soggetti e col quale non vi è relazione possibile, ma è l'« altro », cioè l'altro soggetto. « L'esigenza della coscienza comune nella esperienza è soddisfatta dunque dall'alterità e non dalla oggettivi-

(168) *Id.*, p. 69.
(169) *Id.*, p. 70.

tà » (170). Il carattere proprio dell'esperienza è l'alterità. Nè con ciò rimane nell'esperienza l'assurdo della passività dello spirito, perchè l'alterità, come pura soggettività di coscienza nella sua singolarità, « non è altro che omogenea moltiplicazione relativa dell'Unico Oggetto di coscienza. E quindi il soggetto che esperimenta, nella sua essenza di altro singolare, richiede lui, proprio per potersi affermare nella propria singolarità, l'altro da sè. Questo altro, da lui stesso richiesto, è il principio della sua coscienza nella esperienza. In breve esperienza è lo spirito non nella passività, ma nella *reciprocità* di coscienza » (171). L'esperienza come reciprocità è il convenire dei molti nel produrre: non vi è esperienza senza molteplicità come senza unità e questa unità dell'esperienza è quella che diciamo *cosa dell'esperienza, cosa reale*. « La cosa reale, adunque, è l'essere in cui conviene la soggettività come tale: un essere quindi soggettivo, un singolare che si è generalizzato » (172). Le cose dell'esperienza sono cose in cui sempre tanti convengono. « Esperienza è negazione della solitudine del soggetto sperimentale. Di questa negazione della solitudine l'aspetto positivo è la cosa reale. Lo sperimentante non sta dunque, mai *solo egli* con la *sua cosa* » (173). Questo essere insieme costituisce la cosa dell'esperienza, una cosa unica in cui l'esperienza si compendia: *la natura*. Essendo la cosa reale la comunità di coscienza reciproca, per essere nella cosa reale bisogna che ciascun sperimentante veda questa *comunità*. Questa è la astrazione e ciò è opera della scienza, che è conoscenza teoretica dell'oggetto reale, cioè l'astratto generale che non è la cosa in sè o l'Oggetto unico assoluto. Così alla vecchia distinzione tra oggetto-cosa e oggetto-idea, si sostituisce l'altra tra cosa in sè e cosa reale. « Questa è relativa, quella è assoluta; questa è la cosa nel suo ge-

---

(170) *Id.*, p. 105.

(171) *Id.*, p. 108.

(172) Esempio: « Il tavolo *sperimentato da me* vuol dire il *tavolo*, oltrechè *fuori del corpo mio*, *comune*, come coscienza singolare (soggetto) *a tanti* che soggetti sono » (p. id.).

(173) *Id.*, p. 111.

nerarsi, quella è il principio stesso immanente alla generazione; quella è Dio, questa natura » (174). L'una non sarà mai l'altra. « L'esigenza dell'esperienza sarà dunque soddisfatta proprio da quella realtà, la cui essenza non sta nel negare la coscienza, ma nell'attuarne i rapporti, sarà soddisfatta dalla soggettività intesa come positiva alterità di coscienza nella sua molteplicità » (175). Ma l'alterità come tale non esaurisce la coscienza, perchè la coscienza concreta non è rapporto, ma atto, di cui il rapporto è quell'aspetto che dicesi esperienza, il cui rovescio è la speculazione o pensiero puro (176).

L'indagine ci ha portato ad ammettere la positività dell'Essere unico in sè e la positività dell'*altro*, molteplice, relativo, reciproco. Non siamo nel dualismo realistico, di cui anzi la presente indagine è critica implacabile, perchè l'Essere unico è l'Oggetto, cioè l'essere in sè di quel molteplice relativo che sono i soggetti. Oggetto e soggetti di quella coscienza che è il concreto e fuori del quale non significano nulla. Ora, la molteplicità come alterità o rapporto richiede « a sua volta una unicità oggettiva che non è nè tal rapporto, nè lo stesso concreto, ma solo il principio immanente in questo » (177). Nella positiva coscienza « noi troviamo un *Oggetto* che è *ideale* proprio perchè *oggetto*; e dei *soggetti*, che, proprio perchè consapevole spiritualità, sono *reali*. Questi soggetti realizzano l'Oggetto ideale; quell'Oggetto sostanzia i soggetti reali, giacchè è l'Essere in sè. L'Essere in sè, con la sua ideale oggettività, è il principio costitutivo dell'essere relativo con la sua reale soggettività, ecco quel che ci dice la coscienza concreta quando ci mette in evidenza la necessità della sua individuazione » (178). La filosofia ha dunque un suo oggetto, che lo storicismo idealistico ha voluto negare uccidendo la filosofia. Il suo oggetto è l'essere in sè nella sua noumenicità oggettiva, che si distingue dal concreto.

---

(174) *Id.*, p. 123.
(175) *Id.*, p. 125.
(176) *Id.*, p. 126.
(177) *Id.*, p. 128.
(178) *Id.*, p. 130.

« La filosofia, dunque, non si esaurisce nel problema di se stessa. Ha anche il suo problema oggettivo, perchè è positivo l'essere in sè, che essa tenta » (179). Questo oggetto noumenico (idea), Oggetto puro, è Dio e dunque Dio è l'oggetto della filosofia (180). Come va pensato, oggi, il problema di Dio? Per rispondere a questa domanda bisogna prima esaminare l'impostazione tradizionale del problema stesso.

Essa si fonda su concezioni realistiche e cioè nel presupporre l'esistenza di un Essere che bisogna adorare. Ora in questo concetto, dice il Carabellese, si scambia « l'Essere in sè, oggetto di adorazione proprio perchè oggetto puro, con l'esistenza che è invece la soggettività di colui che adora » (181). Con ciò si annulla l'esistenza di chi adora proprio per l'esistere dell'Essere adorato. Inoltre, se Dio esiste, bisogna provare questa sua esistenza, cioè bisogna ammettere una esperienza di Dio. Ma, una volta provato Dio con l'esperienza, questa deve essere avvalorata con l'esperienza e non con la fede. Così il realismo deforma la religione trasformando la pura e intima adorazione che la costituisce in speciale sperimentalità di Dio. « Non si vede che l'esistenza di Dio non è richiesta dalla genuina essenza della religione come pura fede, ma dalla superstiziosa sovrapposizione di una sperimentata realtà di fede » (182). Non c'è dimostrazione nè *a priori* nè *a posteriori* dell'esistenza di Dio, perchè a Dio non compete l'esistenza. La critica di Kant, sotto questo aspetto, è invincibile. Bisogna allora abbandonare la posizione tradizionale del problema di Dio e vedere l'esigenza fondamentale da cui il problema nasce. Essa è « l'esigenza della oggettività nella coscienza » (183). Su questa mancata visione dell'oggettività si fondano i due presupposti della impostazione

---

(179) *Id.*, p. 136.

(180) Così si spiega il significato del titolo dell'opera in esame: *Il problema teologico come filosofia.*

(181) *Id.*, p. 143.

(182) *Id.*, p. 147-48. — È evidente che il C. riduce la religione ad un puro fideismo, ad una mentalità soggettivista.

(183) *Id.*, p. 153.

tradizionale del problema: la schietta religiosità del problema stesso. Bisogna allora correggere anche il concetto realistico di religione risalendo all'esigenza da cui questa nasce.

Religiosità è fede e, come tale, pare che essa sia rinunzia alla razionalità e all'essenza stessa della ragione, l'autonomia. Questo atteggiamento negativo, oltre che della religiosità, è proprio dell'esperienza, costituita dall'alterità e dalla cosa reale originata dall'alterità stessa. L'aspetto positivo dell'esperienza è ciò che dicesi esistenza. È identificabile l'esistenza che troviamo nell'esperienza, come suo aspetto positivo, con l'aspetto positivo della religiosità, cioè la fede? Lo Hume ridusse l'esistenza al sentimento di credenza; noi diciamo che questa è l'esistenza stessa (194). Esistere è credere come credere è esistere. Abbiamo detto che il carattere costitutivo della religione è la fede, « fede, la quale proprio per questo suo essere esistenza nella sua schietta, inesplicata alterità, è anche fondamento dell'esperienza » (185). Dunque la religione è fede, e fede è l'esistenza che non si sperimenta nella sua purezza. Adorare è questo puro esistere e si adora Dio con questa forma di esistenza pura, che è la religiosità. Intesa così la religione, possiamo eliminare i due presupposti della religiosità e della esistenzialità, che hanno reso insolubile il problema filosofico di Dio.

Sul primo presupposto diciamo che il problema di Dio, come problema, « non nasce dalla esigenza religiosa: nasce dalla esigenza oggettiva della coscienza nella riflessione filosofica » (186). La religione non è spiegazione di Dio, come la filosofia non è adorazione; dunque Dio come problema è oggetto della filosofia.

Il secondo presupposto si può dire già eliminato da tutta l'indagine fatta. « Se, infatti, Dio è essere in sè, e l'esistere invece è essere in relazione, dire che Dio come tale esiste, comunque s'intenda l'esistere, è pro-

---

(184) *Id.*, p. 159.
(185) *Id.*, p. 161.
(186) *Id.*, p. 166.

nunciare verbalmente soltanto una contraddizione, ma non dire nulla: affermare l'esistenza di Dio è negare Dio » (187). L'errore dell'esistenza di Dio si fonda sul pregiudizio che possa esserci alterità di fronte all'assoluto essere. Nè, come vuole l'idealismo hegeliano, l'Assoluto è la totalità del relativo. Questo è confondere Dio col Concreto, da cui invece si distingue come « l'unicità dell'Essere nella assolutezza sua, che non è la negazione, l'opposto del relativo esistere, ma bensì il principio immanente, che nell'esistere non si nega, ma si moltiplica » (188).

Dio, dunque, non esiste: esistenza è soggettività, alterità, reciprocità e dell' Assoluto non c' è nè alterità, nè reciprocità; e se questa c'è, non c'è più l'Assoluto. Dopo questa critica del concetto di esistenza, come intendere l'argomento ontologico? Non nella sua forma tradizionale, che si fonda nell'unità di essere e di esistenza in Dio. Il punto di partenza dell'argomento ontologico è l'idea e perchè sia valido è necessario che l'idea sia idea assoluta, oggettività pura della coscienza, essere in sè e perchè sia tale è necessario liberarla dall'esistenza. Così l'argomento ontologico può essere accettato dalla metafisica critica, la quale conclude che Dio non è il concreto, perchè è immanente nel concreto e, come tale, non è l'astratto (189). L'inseità è solo di Dio e l'immanenza di Dio non vuol dire altro che questa inseità di Dio, che è negazione dell'esistenza: Dio è, potremmo dire, l'inseità dell'alterità. Così solo Dio è l'Unico e non uno dei singoli. Non v'ha Dio senza immanenza e perchè Dio sia l'Essere unico immanente bisogna che Egli sia la stessa oggettività della mia coscienza: « Dio è l'Oggetto puro della coscienza » (190). Negare Dio con il pensiero è negare l'oggettività del pensiero con un atto di pensiero: ciò è contraddittorio. « *Io penso, dunque affermo Dio; se tu neghi Dio, non pensi.* Ecco l'ar-

(187) *Id.*, p. 169.
188) *Id.*, p. 172.
(189) Qui il C. si distacca dalla *Critica del concreto* dove Dio è detto *astratto termine* della coscienza.
(190) *Id.*, p. 181.

gomento ontologico nella sua forma positiva e in quella negativa » (191).

c) *Considerazioni critiche.* — Dall'esposizione che abbiamo fatto, appare chiaro come il Carabellese col concetto dell'oggettività come immanenza (il Concreto) voglia soddisfare le opposte esigenze del realismo e dell'idealismo e quella dell'ontologismo tradizionale al lume del criticismo di Kant. Consideriamo innanzi tutto la posizione dell'ontologismo tradizionale rispetto a Kant. Il merito del Kant, per il Carabellese, è quello della noumenicità dell'Essere, che gli avrebbe consentito di por-

---

(191) *Id.*, p. 183. Con ciò il C. ha fondato il problema oggettivo della filosofia; resta ancora da risolverlo. Il denso articolo *Il mio ontologismo* non è una soluzione di questo problema, ma una sintesi vigorosa di tutto il pensiero carabellesiano da noi esposto. — Nei suoi ultimi scritti il C. ha fatto una larga applicazione del suo concretismo ad alcuni problemi particolari. In base ad esso, per esempio, esamina il problema del diritto naturale, come è noto, negato dallo Hegel, e quello del diritto stesso, che, escluso dal campo della spiritualità, è negato o nell'economia (Croce) o nella natura (Gentile). Cfr. per questo problema *Il diritto naturale* nel vol. *L'esperienza pratica e le sue forme fondamentali*, Milano, Bocca, 1942. Vedi anche *Stato etico o teismo politico?*, nel vol. *La crisi dei valori*, pp. 9-14. Il lavoro più significativo, dei più recenti, è però il vol. I (*L'Idea*) di *Le obbiezioni al cartesianesimo*, dove si studia, con ampiezza ed acume, la discussione tra Cartesio e i suoi oppositori a proposito delle *Meditazioni*. Secondo il C., il *Cogito* cartesiano, non è il *cogito me ipsum* dell'idealismo post-kantiano, vuoto di essere, ma il *cogito Deum* o immanenza dell'idea di Dio nel pensiero: l'Idea che è lo stesso Essere in sè. Così non vi è più il circolo vizioso di dimostrare l'esistenza di Dio partendo dal *cogito* e di garentire il valore del *cogito* partendo da Dio. Così conclude il C.: « Il concretismo (ontologismo critico), dunque, integrando la scoperta cartesiana dell'io con l'idealità dell'essere, che tale scoperta richiede, può soddisfare quella esigenza di coscienza della soggettività ed oggettività insieme di questa... Può soddisfarla evitando il circolo col dire nettamente a C. che *io non posso essere principio*. Mettere il principio nell'egoità è metterlo in ciò che per natura sua è relativo, giacchè egoità è singolarità relativa: *io non sono assoluto, appunto perchè io...* La scoperta della esigenza della concretezza di coscienza, che è poi la stessa esigenza della sua oggettività e soggettività insieme, ci pone in grado di salvare il carattere assoluto del Principio, e pur di poterne fare l'affermazione: *il Principio è l'assoluto oggetto dei soggetti* » (pp. 217-218).

tare il mondo ideale nella realtà con l'unità dell'esperienza; il torto quello di non aver tratto tutte le conseguenze da questa sua scoperta. Convengo che Kant vuol distruggere *una* metafisica e non *la* metafisica e gettare le basi per la fondazione *della* metafisica; e che l'idealismo postkantiano ha tradito lo spirito vero del Kantismo. Ma interpreta davvero il Carabellese l'esigenza kantiana, quando nega l'esistenza di Dio e risolve l'Essere nell'Oggetto immanente alla coscienza? A mio avviso, no. Kant non ha mai preteso di negare l'esistenza di Dio e di fare di Dio un oggetto immanente alla coscienza. Kant non ha negato l'esistenza di Dio, ma dimostrato insufficiente il modo tradizionale di dimostrare l'esistenza di Dio, che è cosa molto diversa. Kant dice che il problema di Dio non può porsi come quello della matematica o della fisica, che Dio non è nè un teorema, nè un fenomeno di esperienza sensibile, ma non esclude che il problema possa essere posto diversamente e precisamente in termini di esperienza morale e sempre come problema dell'*esistenza* di Dio e non dell'oggetto immanente. Kant dice che Dio è *idea* (la noumenicità del Carabellese) non in sè, ma rispetto alla ragione, perchè la ragione teoretica non può concepirlo che come idea, senza escludere che per una forma diversa di ragione non sia più soltanto idea. Il significato critico della metafisica kantiana è proprio nell'aver detto che l'Essere trascendente non è Oggetto della pura ragione. Per Kant di Dio c'è esperienza e precisamente nell'interiorità della coscienza, che è esperienza non di un oggetto immanente, ma di un essere trascendente. Per il Kant, a mio avviso, considerare il problema di Dio come quello di un oggetto immanente alla coscienza, non sarebbe porsi il problema di Dio, ma quello della sua negazione.

Comunque sia della posizione kantiana, per il Carabellese, ammettere Dio esistente è negarlo, in quanto la esistenza farebbe di Dio un soggetto tra tanti, altro da altri, relativo ad altri. L'esistenza si conviene all'ente particolare, non all'Essere Assoluto. Secondo questa posizione, l'ontologismo tradizionale che si è affannato a dimostrare l'esistenza di Dio, non si sarebbe accorto che

esso, in questo dimostrare l'esistenza, negava Dio; non si sarebbe accorto, che aveva risolto il problema della teologia razionale e andava ancora in cerca di una soluzione che distruggeva Dio. Per esempio, il Rosmini (cito il Rosmini, perchè molto ha influito sul Carabellese, ma potrei citare tanti altri), ammessa l'idea dell'essere in noi, come oggetto universale che rende possibile l'oggettività della conoscenza, non si sarebbe accorto che con ciò stesso aveva risolto anche il problema teologico. Invece, cadeva in contraddizione quando, oltre all'essere ideale, poneva l'esistenza dell'essere reale trascendente l'esperienza. Per servirmi di una immagine espressiva (e dalla quale esula qualunque intenzione offensiva), il Rosmini e gli altri come lui, verrebbero in certo qual modo a farci la figura di quel tale delle *Facezie* di Poggio, che andava in cerca dell'asino smarrito cavalcando lo stesso asino che credeva mancante. Potrei sbagliare, ma a me pare che sia così. A mio avviso il Carabellese fa un uso troppo ristretto del concetto di esistenza.

Scrive il Rosmini: « In quanto l'ente è *ideale* intanto ha la proprietà di esser lume, e di essere *oggetto*. In quanto l'ente è *reale*, intanto ha la proprietà di esser *forza* e di esser sentimento attivo e individuo, e quindi *soggetto* » (192). Il Carabellese credo che non avrebbe nulla da obbiettare: qui dal Rosmini l'oggetto è identificato con l'essere come noumenicità e il soggetto con l'ente reale esistente. Subito dopo però il Rosmini aggiunge che « la *Teologia naturale* dimostra l'esistenza di Dio » e la prima prova che dà è questa: « la prima dall'*essenza dell'ente*, che si intuisce; dimostrando, che ella non è nulla, ma è cosa eterna e necessaria. Ora non potrebbe esser tale s'ella non sussistesse identica anche sotto la forma di realità e di moralità. Ma l'essenza dell'ente è infinita; ed essa *esistente* (193) sotto le tre forme è l'essere da ogni parte infinito, assoluto, Dio » (194). Il Rosmini, dunque, attribuisce contemporaneamente

(192) ROSMINI, *Sistema filosofico*, n. 170.
(193) Il corsivo è mio.
(194) ROSMINI, *id.*, 178.

l'esistenza sia al soggetto particolare sia a Dio come essere assoluto ed universale.

Il Carabellese potrebbe ribattere: è proprio qui l'errore dell'ontologismo tradizionale: esso attribuiva la esistenza ai soggetti particolari e all'Oggetto assoluto, senza accorgersi che così negava questo e poneva l'assurdo problema di un essere trascendente l'esperienza. Non mi pare. Credo, invece, che l'esistenza attribuita agli enti particolari e l'esistenza attribuita a Dio, abbia in Rosmini e in tutti i teisti un diverso significato. Nel soggetto particolare l'essenza non fa tutt'uno con l'esistenza e dall'analisi dell'essenza di un ente particolare non si ricava necessariamente la sua esistenza. In Dio invece essenza ed esistenza formano uno e, per conseguenza, negare l'esistenza non si può senza negare necessariamente anche l'essenza, come non si può pensare Dio come essenza senza ammetterlo esistente. Il concetto di esistenza riferito a Dio non ha che vedere con la esistenza in senso empirico: la esistenza implica la universalità dell'essenza e riferita a Dio non ha più nulla di particolare. Solo scindendo astrattamente quell'infinita concretezza che è Dio, si può dire che a Dio non convenga l'esistenza. Ma così si dimentica che in Dio essenza ed esistenza formano un'unità inscindibile.

L'esistenza riferita a Dio si può anche considerare in quest'altro modo. Altro è *avere*, altro è *essere*. Quando io dico, per esempio, Dio è assoluta Bontà, non indico una qualità accidentale di Dio, perchè tutto ciò che riferisco all'Assoluto per ciò stesso diventa assoluto, universale e necessario. Dio *è* l'assoluta Bontà, non significa che Dio *ha* l'assoluta Bontà, come una qualità che può e non può avere. Dio *è* l'assoluta bontà indica l'essenza di Dio. Così il dire che « Dio esiste » non significa che Dio *ha* l'esistenza (come i soggetti particolari), ma che *è* l'esistenza, dove l'*essere* dell'esistenza s'identifica assolutamente con l'essere di Dio. L'esistenza in senso empirico indica l'esistere in un luogo, determinatamente e, dunque, implica sempre i concetti di contingenza e di limite. Ora è evidente che tale esistenza non conviene a Dio, ma non è detto con ciò che non Gli con-

vega nessuna esistenza. Siamo noi che identifichiamo arbitrariamente il concetto dell'esistere con l'esistere in un luogo, ma tale uso empirico del concetto di esistenza è estraneo a Dio, nel quale, identificandosi l'esistere con l'essere, cessa qualunque limite e contingenza (194 bis).

Passiamo all'argomento ontologico. Per il Carabellese, esso può essere accettato dalla metafisica critica. Dio è l'oggettività della coscienza e negarlo con il pensiero è negare l'oggettività del pensiero con un atto di pensiero, il che è contraddittorio. L'argomento ontologico si formula allora così: « Io penso, dunque affermo Dio, e se tu neghi Dio non pensi » (195). Domando: ridotto in questi termini, l'argomento ontologico che cosa dimostra? Dove è più l'argomentazione? Nella forma tradizionale era un argomento, perchè era una dimostrazione: io ho il concetto di Dio, penso Dio, dunque Dio esiste. Negata l'esistenza, che significa l'espressione « Io penso, dunque affermo Dio? ». L'affermo come? Esistente no, per il Carabellese, ma come oggetto immanente alla coscienza, cioè affermo l'universalità del pensiero, cioè ancora io penso e pensando affermo che penso. Francamente, io qui l'argomento ontologico non lo riconosco più. Si è ancora che l'esistenza, così come la concepisce l'ontologismo tradizionale, non è affatto quell'imperfezione che crede il Carabellese, ma è una perfezione, proprio per quel che dice il Carabellese stesso, cioè che nell'esistere è il concreto. E Dio è appunto l'Essere reale o concreto al sommo grado, in quanto è tutta l'essenza e tutta l'esistenza.

Tuttavia al Carabellese resta il merito di aver indicata la possibilità di rinnovare la metafisica tradizionale, negata dall'idealismo trascendentale, al lume della

---

(194 bis) Come è stato osservato, per il C., in fondo, « *Deus est esse existentium* ». Formula antica contro la quale è sempre valida l'osservazione di S. Tommaso: « Si esse divinum esset formale esse omnium, opporteret omnia simpliciter esse unum. Si Divinitas est esse formale omnium, non erit super omnia, sed intra omnia, imo aliquid omnium » (G. MATTAI, *Il pensiero filos. di P. C.* ecc., pp. 150-51).

(195) *Il problema teologico* ecc., n. 183.

esigenza critica kantiana, liberata dal presupposto del dualismo di pensiero ed essere, che è la sua astrattezza. Il « Concreto » carabellesiano è appunto la « nuova critica ». Quell'esigenza resta ed è fondamentale per la filosofia contemporanea (195 bis).

5. *L'influsso del Varisco e tendenze affini*: E. CASTELLI, G. GALLI, G. FILIASI. — La filosofia del Varisco, oltre che per la sua fecondità, anche per le sue incertezze e per la non sicura sistematicità, si è prestata a molti sviluppi, alle volte anche in antitesi tra di loro. L'indecisione mai superata tra panteismo e teismo, tra naturalismo e spiritualismo, ha dato luogo a conclusioni diverse, sia da parte di coloro che dipendono direttamente dal Varisco, sia da parte di altri che indirettamente ne sentono l'influenza (196). Certo, però, questi sviluppi

---

(195 bis) Esigenza, del resto, lo è ancora anche per il Carabellese, la cui filosofia « ci si configura a tutt'oggi come una *critica del concreto* — quindi ancora come dottrina della possibilità della metafisica — anzichè come una effettiva *metafisica del concreto*, quale ormai ci si dovrebbe presentare » (G. BONTADINI, *Caratteri della filos. contemporanea*, in « Riv. di filos. neosc. », fasc. I, 1945, p. 7 dell'estr.).

(196) Nel giro dei problemi varischiani si muove VINCENZO CENTO (nato a Pollenza, prov. di Macerata, il 25 gennaio 1888 e morto suicida nel febbraio del 1946), che si è occupato, più con entusiasmo e con fede che con rigore e preparazione, quasi esclusivamente del problema religioso in polemica soprattutto con l'attualismo del Gentile. Il C., come il Varisco, cerca di accordare trascendenza ed immanenza facendo delle concessioni all'idealismo. Le sue critiche contro l'immanenza assoluta sono presso a poco quelle varischiane (il soggetto unico nega la realtà dei soggetti concreti; l'attualismo sbocca nel solipsismo e rende impossibili la morale e la religione), ma, in lui, difettano di vero senso critico.

Agli studi pedagogici ha dedicato la sua attività EDUARDO TAGLIALATELA (morto a Roma il 1937). In filosofia il T. cercò di conciliare un « sano psicologismo » con il concetto dell'Assoluto immanente alla coscienza morale. L'etica si costruisce sulla base della coscienza, ma c'è un principio che trascende il puro fatto e che ha valore di obbligazione per la volontà, la quale si sottomette liberamente ad una realtà superiore (l'Assoluto) che agisce nell'io subcosciente. « L'Assoluto si rivela col suo imperativo alla coscienza, e la coscienza interpreta questo imperativo: attua la

— se si eccettua quello del Carabellese, che ha finito per elevarsi ad un pensiero a sè e per sorpassare in alcuni

---

sua natura. Pertanto il principio dell'Assoluto non scalza il fondamento psicologico della morale, ma implica la speculazione metafisica (sui rapporti del relativo con l'assoluto, sul posto dell'uomo nell'universo e così via) ». *Lo psicologismo nella morale*, p. 129.

Ai problemi morali, ma soprattutto a quelli politici, ha dedicato molta parte dei suoi lavori ARTURO BECCARI, che si muove in una posizione di trascendenza, che non esclude l'immanenza.

Quantunque abbia poco sentito l'influenza del Varisco e molto quella del Gentile, è pure orientato verso la soluzione del problema religioso UGO REDANÒ (nato a Palermo il 29 aprile 1893, lib. doc. di filosofia teoretica nell'Università di Roma), che del resto è stato non poco attratto anche dai problemi giuridici e scientifici. La preoccupazione del problema religioso lo ha spinto ad orientarsi verso correnti diverse dall'attualismo. Il Redanò trova che l'esperienza religiosa è « esperienza assoluta » e perciò « solo per questa via può il singolo inoltrarsi in un reale contatto con l'Eterno », contatto che è « mistica presenza » del divino nella coscienza (*Prime linee*, ecc. p. 391), che è comunione del soggetto particolare e dell'universale Coscienza. Soltanto l'esperienza religiosa può risolvere il problema del destino dell'individuo e del significato della sua esistenza. Questa fede è al di là di tutti i dubbi e di tutte le critiche e, dunque, anche al di là di ogni filosofia: una giustificazione razionale « tosto la distruggerebbe come fede » (*Come si pone il problema religioso* in *Arch. di filos.*, 1934, f. I).

Verso una forma di trascendenza teistica è anche orientato GIUSEPPE CARLOTTI, come appare dall'art. *L'universale teoretico e la trascendenza;* ma il Carlotti non ha dato una sua teoria. È altresì l'autore di una buona monografia su Leibniz (*La filosofia di Leibniz*) e di un primo volume molto scadente di una *Storia critica della filosofia antica.*

Ad una forma di panteismo, partendo dal Varisco, invece giunge LIUTPRANDO FILIPPI. Il suo scopo è di « riallacciare il mondo della materia e quello dello spirito ». Così in *Il ritmo della realtà*, (p. 47) dove la materia è concepita come energia, quantunque tra i due ordini di fenomeni vi sia differenza di ricchezza e di contenuto. Il fondamento metafisico di tutta la realtà è l'unità-molteplicità: « l'universo si svela infatti uni-multiplo: uno e distinto, continuo e discontinuo ad un tempo » (n. 12). Questa unità-molteplicità implica un sostrato comune, per modo che, attraverso il variare dei particolari, permane il tutto e, nonostante la varietà contingente, sussiste l'ordine necessario. Tutti i contrari sono concreti nella loro correlazione e tutta la « realtà si manifesta come un sistema coordinato di relazioni » (p. 23). La realtà « si orga-

punti quello del Varisco stesso — hanno portato scarsi contributi al progresso della nostra speculazione e soprattutto sono nell'insieme privi di originalità. Fanno in parte eccezione ENRICO CASTELLI e GALLO GALLI (197).

Il Castelli, legato strettamente al Varisco, ed anche

---

nizza con i suoi stessi elementi e resta sufficiente a se stessa, ancorchè non basti a se medesimo nessuno dei suoi elementi astrattamente isolato. « E l'ordine che vi risulta è il più elevato in quanto vi si determina per intrinseca sintesi di libertà e di necessità, di potere e di limitazione » (p. 247).

Combatte il materialismo ed anche l'idealismo uno scrittore che è uomo di scienza, A. GIULIANA, nel vol. I dell'opera *Cosmo e umana sua rappresentazione*, che sbocca in una visione panteistica. Egli, infatti, parla di uno Spirito, che è l'Essenza unica del mondo, la sostanza assoluta di questo. In questa concezione spiritualistica — se pure questo è ancora spiritualismo — il Giuliana crede di poter trovare la soluzione del tormentoso problema dello scopo dell'Universo. Anche se filosoficamente non ci sia quasi nulla di nuovo, il tentativo del Giuliana è buon segno dei tempi e poi non manca di pagine veramente poetiche ed appassionate.

Tra l'idealismo e una forma di spiritualismo non dissimile da quello del Varisco si muove RINALDO NAZZARI, studioso certamente dotto e d'ingegno, ma di poco equilibrio. Nello scritto *Massimi equivoci e minimi presupposti*, mette in rilievo in alcuni pensatori moderni (Eucken, Varisco, Wundt, Fichte, ecc.) l'« equivoco » fra l'individuo particolare e l'autocoscienza pura che è metempirica e considera « presupposti minimi » quelli dell'esperienza psichica, al di là dei quali non è possibile andare senza cadere nei « massimi equivoci ». Critica ancora l'idealismo nell'articolo *Le concezioni idealistiche del Male* e conclude che il male non può ammettersi in Dio. Orientato fortemente verso l'idealismo si presenta nei *Principi di gnoseologia*. Si è che il Nazzari ha dei punti di vista idealistici, ma non è un idealista integrale, tanto da ammettere una profonda correlazione tra lo spirito e la realtà oggettiva. Tende a una spiritualizzazione della natura e non va oltre il Varisco quando parla di « uniformità inerente all'essenza del molteplice » (*Le leggi psicologiche e il principio di ragione*).

(197) E. CASTELLI è nato a Torino il 1900. È stato scolaro del Varisco a Roma, dove è da alcuni anni lib. doc. di filosofia della religione (V. la bibliografia).

G. GALLI è nato a Montecarotto (Ancona) il 26 genn. 1889. Prima prof. all'Università di Cagliari, tiene attualmente la cattedra di Filosofia nella Facoltà di Magistero dell'Università di Torino.

sotto l'influenza del Blondel e in polemica con l'idealismo attuale italiano, di cui però accetta qualche posizione (la gnoseologia), accentua la parte spiritualistica della filosofia varischiana e rinnova la speculazione del maestro intorno al problema teologico. Infatti, la preoccupazione maggiore del Castelli è quella di risolvere il problema teologico, che vede irreparabilmente compromesso nelle filosofie idealistiche, che egli, sempre col Varisco, accusa di solipsismo. Per lui, l'immanentismo assoluto compromette una soluzione adeguata del problema religioso e rende quasi impossibile una teoria della pratica. In una parola egli si orienta verso uno spiritualismo etico-religioso, che precisa nello scritto *Idealismo e solipsismo* attraverso una critica rigorosa del solipsismo empirico e trascendentale (storicismo).

Critica il determinismo scientifico e ammette una spontaneità originaria, che, col Blondel, identifica con la volontà metafisicamente intesa, cioè come principio del reale. Nell'art. *Il determinismo scientifico e la critica filosofica* così scrive: « Si deve dunque risalire per cercare il fondamento delle variazioni spontanee alla coscienza, essendo inconcepibile ad un elemento che non si riducesse a questa l'attribuire un qualsiasi variare, poichè il concetto di spontaneità è privo di significato se prescindiamo da un principio volitivo » (198). Il Castelli ha posto anche il problema della necessità di una apologetica strettamente filosofica ed insistito sull'insufficienza di quella tradizionale.

Nella fase più recente della sua attività il Castelli ha espresso il proprio atteggiamento spirituale sotto forma d'impressioni e di stati d'animo come nell'*Introduzione alla vita delle parole*, pubblicato, come altri scritti, con lo pseudonimo di Dario Reiter. Il Castelli vi critica ancora il solipsismo negatore, che è vinto dal *sentimento*. La lotta tra l'*io* e il *tu* si conclude sempre con la affermazione del tu in rapporto all'io. Concezione volontaristica della vita, la quale fa che non trionfi la negazione e che non si concluda al pessimismo e nella qua-

(198) Pag. 11.

le la dialettica dell'io e del tu non è vuoto superamento, ma è sempre affermazione del sentimento del tu. Nella perfetta espressione del tu attraverso l'io risiede la vera vita delle parole. È evidente nell'ultimo C. l'influenza del Kierkegaard e dell'esistenzialismo.

Lo stesso senso religioso del reale si trova nel *Commentario al senso comune*, dove è vivissima (e del resto è oggi un problema di attualità), l'esigenza della persona. La risposta conclusiva alle varie « voci » del senso comune è nelle parole: noi viviamo del nostro *credere*. « La vita: un continuo atto di fede; la fede: un continuo atto di vita. Questo il senso comune ha colto » (199). È evidente che il « senso comune », di cui parla il C., non è il sapere volgare, ma l'esperienza comune, la vita associata, che vince la solitudine (e dunque supera il solipsismo). Il senso comune valorizza la vita e non si oppone al sistema, che « si costruisce partendo dal senso comune, vale a dire accettandolo come valido ». Che poi il « sistema » o la scienza costruita « giunga a negarne la *validità* non è improbabile, ma il fatto non prova contro il senso comune », che « ha sempre *valore* (anche se non è *valido*) perchè non ha equivalenza (ciò che ha equivalenza ha un *prezzo* e non un *valore*) e non ha equivalenza essendo insostituibile; non possiamo infatti sostituirlo con un altro per costruire quel sistema che gli nega la validità. È dunque un *criterio* ». Quindi il Castelli rivendica il profondo significato del « si » indefinito (« si vive », « si muore » ecc.): « non è l'indicazione di una esistenza smorzata, come qualche filosofo ha sostenuto, è al contrario l'indicazione di una insufficienza dell'individuo di fronte ad una situazione impegnativa. Il « si » non è genericità, è acquisto di potenza attraverso il plurale. L'anonimo come potenza di affermazione. Dire « io penso » non è dire « si pensa ». « Si pensa » è qualcosa di più che « io penso », è il superamento di un disagio dell'affermazione di una certezza isolata » (199 bis).

(199) Pag. 92.

(199 bis) *L'orientamento filosofico e il problema del male*, nel vol. *Filosofi ital. contemp.*, pp. 204-205.

Delle due vie, la ragione e il sentimento, non basta la sola ragione, perchè una dottrina logicamente connessa genera solitudine; e, d'altra parte, il solo sentimento, senza la ragione che distingue ed avverte, è fallace e pericoloso. È necessario il sentimento controllato dalla ragione: « c'è un sapere che disarma la volontà, ma c'è una volontà che potenzia il sapere ». Credere sì, ma *consapevolmente*.

Tuttavia il C. negli ultimi scritti tende ad accentuare il contrasto tra la ragione e l'esistenza e rischia di sfociare in una forma di fideismo irrazionalistico e in una opposizione radicale tra ragione ed esistenza. Egli scrive: « Per conseguire l'*autentico* bisogna attraversare l'*anonimo*. Non posso nè conoscere l'altro, nè conoscermi se non attraverso la zona opaca dell'incontrovertibile anonimo (il razionale) » (199 tris).

A differenza del Castelli, tutto preso dal problema religioso, GALLO GALLI ha approfondito il problema più propriamente teoretico.

Nei suoi primi scritti si rifà ai concetti fondamentali della metafisica del Varisco (200) con palese influenza anche di Kant e di Rosmini. Di quest'ultimo fa sua l'idea dell'essere, ma cerca di accostarla all'*a priori* kantiano. Infatti, per il Galli, l'idea dell'essere come puro oggetto intuito è un'astrazione, mentre trova la sua concretezza determinandosi negli atti particolari. Così intesa, essa diventa forma della conoscenza: rischia di perdere il suo valore di oggetto e si riduce a principio universale delle particolari determinazioni, che unifica e sistema. Ma il Galli è anche preoccupato del valore metafisico dell'idea dell'essere. Maggiore autonomia di pensiero si trova negli scritti posteriori, che sviluppano una posizione orientata secondo tre principali direttive polemi-

---

(199 tris) *La crisi della nostra epoca*, in *La crisi dei valori*, pp. 41-42.

(200) Come dice lo stesso G., egli ha in comune col Varisco, suo maestro, alcune esigenze e problemi (che, del resto, avrebbero potuto venire da altre parti), ma non è varischiana la soluzione di essi.

che: « contro il realismo immediato e volgare; contro l'astrattismo intellettualistico; contro la concezione attivistica in generale e bergsoniana in particolare ». Soprattutto il secondo e più ancora il terzo punto sono stati sviluppati dal Galli (200 bis).

Il volume *Spirito e realtà*, opera nell'insieme pensata anche se qua e là prolissa, può considerarsi come una analisi dello spirito inteso come attività e come dialetticità e in cui si risolve la realtà del mondo. L'esigenza fondamentale è quella di giustificare la sintesi di universale e particolare, onde ne risulti una concezione concreta dell'assoluto. Da qui l'importanza che l'Autore dà alle affermazioni immediate della coscienza. Lo spirito è ancora un sistema complesso di atti di sintesi assoluta di soggetto-oggetto, atti di sintesi che il Galli unifica in quattro forme fondamentali (201), ognuna delle quali è sintesi di atti determinati (della volontà, della conoscenza razionale, ecc.). Nè un momento dello spirito annulla i precedenti, ma questi sono sempre immanenti in ogni suo atto, per cui il processo del pensiero è conquista di una sempre maggiore concretezza. Così, quantunque la conoscenza sensibile sia un momento indistinto dello stesso sistema di atti sintetici che costituisce la conoscenza razionale, tuttavia la prima — e su ciò il Galli insiste non poco — conserva la sua autonomia; come pure la propria autonomia conserva l'attività pratica, anch'essa momento della sintesi soggetto-oggetto, ma nella quale predomina l'elemento soggettivo. Oltre ai quat-

---

(200 bis) *Per la fondazione del concreto e vero immanentismo*, nel vol. *Filosofi ital. contemp.*, cit., p. 209-210.

(201) Il conoscere sensibile; il conoscere razionale; l'attività impulsiva; l'attività volitiva. Ognuna di queste forme è un momento della sintesi unità-molteplicità. « Esse risultano dalla immanente e in nuovi aspetti sempre rinnovata opposizione, pur conciliata e senza posa riconciliata, tra l'altro effettuale e l'universale idea onde quello o questa riprendono il sopravvento, pur movendo dalla loro conciliazione nel generale processo di sviluppo e pur a questo genere di processo tornando attraverso i modi fondamentali, come a integrazione e inveramento della specifica affermazione onde in essi si esprime la vita spirituale » (*Per la fondazione del concreto e vero immanentismo*, cit., pp. 219-20).

tro modi di sintesi, il Galli distingue il sentimento, che è principio d'individuazione, a differenza del pensiero che è universale concreto, come integrazione degli atti particolari della vita individuale. Attraverso queste diverse e distinte attività dello spirito si costituisce dialetticamente l'unità del soggetto. Tuttavia la concreta realtà spirituale non attua mai tale assoluta unità e permangono sempre la individualità delle singole forme e la molteplicità degli atti. L'unità-molteplicità si proietta così al di fuori della nostra concreta esperienza e la sintesi suprema tende a costituirsi come realtà in sè.

Il lavoro più organico del Galli resta ancora il *Saggio sulla dialettica della realtà spirituale,* nel quale l'Autore si sforza di attuare la conciliazione tra idealismo e spiritualismo, che finora erano rimasti due esigenze non conciliate in una veduta sintetica. Un'esposizione più breve del *Saggio* sono i *Lineamenti*, che essendo anche un nuovo approfondimento, sono lo scritto che teniamo presente.

Il mondo della materia, dice il Galli, è il mondo della molteplicità; il mondo dello spirito quello della unità. Ma questa distinzione non può essere netta, in quanto, in concreto, nel mondo della materia vi è anche l'esigenza dell'unità, come nel mondo dello spirito troviamo l'esigenza della molteplicità. Pertanto è meglio dire che nel mondo della materia ha prevalenza la molteplicità, che di esso è la categoria più propria; « così come, per converso, l'unità è la categoria più propria dello spirito, l'affermazione prevalente nel dominio dello spirito » (202). Ma qui sorge una grave difficoltà: inserire la molteplicità nello spirito non significa deformare e materializzare lo spirito? Tale difficoltà, per il Galli, non è insuperabile, in quanto la molteplicità dello spirito non è quella refrattaria all'unità, ma quella che « ha la possibilità o, diremo, l'attitudine a diventare affermazione effettuale dell'unità »; e d'altra parte, non si

---

(202) *Lineamenti*, p. 17.

può dare conto della molteplicità senza trasferirla nel mondo dello Spirito (203).

Comunque, il rapporto dialettico di molteplicità e unità apre la via al Galli per ridurre tutto l'essere alla realtà spirituale, che è poi la sintesi *a priori*, intesa dall'Autore come conciliazione dei distinti e degli opposti. La realtà spirituale è dunque essenzialmente dialetticità, la quale consente di concepire l'universale come avente la possibilità di accogliere il particolare effettuale, onde impedire il vuoto formalismo. « L'universale, in altre parole, si congiunge all'atto determinato, quantunque in tale contatto non si deformi, bensì, per l'appunto, si affermi ». E per tutto ciò è evidente che l'universale non « esclude il molteplice, ma che ha in questo un momento del suo stesso affermarsi: l'universale, cioè, è categoria del rapporto » (204). L'effettuale, come contenuto dell'universale, è ciò che il Galli chiama *rapporto formale*. Nè tutto ciò porta ad un soggettivismo assoluto, in quanto l'infinito è concepito « come necessariamente non mai tutto in atto e perciò come risolventesi in un inesauribile e sempre nuovo definirsi della realtà » (205). Perciò, secondo il Galli, resta superata la difficoltà del solipsismo. Infatti, « in virtù dello stesso valore categorico e della stessa natura di finitezza si è giunti a dover necessariamente riconoscere l'es-

---

(203) *Id.*, pp. 20-21. « La restituzione dei molteplici alla chiarezza della loro vera natura e la conseguente eliminazione della soluzione bergsoniana del problema dell'uno-molteplice in universale, fanno sì che tale problema si presenti in tutta l'asprezza d'opposizione dei due termini ». Il Galli « da un lato introduce nella stessa mente pura la categoria, poichè le immagini dell'atto, appunto come immagini, valgono non per sè, bensì per l'infinita realtà meramente possibile che rappresentano e dall'altro lato fa che l'atto effettuale si elevi alla regione della mente per un'intrinseca sua espansione nella quale, mentre non perde se stesso secondo la sua affermazione più propria e immediata, o affermazione in sè, conquista tuttavia la pienezza del proprio significato e valore in rapporto all'essere totale, e cioè conquista un momento essenziale all'affermazione assoluta dell'essere suo » (*Per la fondazione del concreto e vero immanentismo*, cit., pp. 217-18).

(204) *Lineamenti*, pp. 31-32.

(205) *Saggio*, p. 191.

serci sempre di altri atti finiti al di là del finito in atto. E siccome di atto di finitezza in generale, abbiam potuto e dovuto parlare, possiam dire che in virtù dell'esistenza stessa del soggetto finito si può e si deve affermare l'esistenza di altri infiniti soggetti » (206). Così è aperta la via verso la trascendenza, nella quale la contrarietà dell'esperienza dovrebbe trovare la sua soluzione (207).

Per il Galli, la realtà è pluralità di soggetti, la quale perchè non sia astratta pluralità deve condurre ad un'unificazione. D'altra parte, si è già riconosciuto un momento di trascendenza nella realtà soggettiva. Non resta che fare un ultimo passo per arrivare all'esistenza di Dio. E qui il Galli fa delle acute considerazioni. Non si può parlare di una trascendenza assoluta « ma è anche vero che un Dio non trascendente è una parola senza senso » (208). Ma, quando deve poi risolvere il problema di tale trascendenza, egli si trova davanti lo stesso ostacolo del Varisco e cioè: l'universalità gnoseologicamente non può essere concepita che come assoluta immanenza e d'altra parte, « al disotto dell'opposizione singolarità-unità del molteplice, ossia, in sostanza, dell'opposizione molteplice-universale, deve esistere una realtà in cui il cominciare e l'eternità delle cose, la spontaneità e l'immobilità dell'essere, abbiano la loro conciliazione assoluta: Dio » (209). Il Galli osserva ancora: « il mondo dell'esperienza ha significato di mera negazione riguardo all'Assoluto: è intrinseco all'Assoluto, è essenziale ad esso » (210).

---

(206) *Per la fondazione del concreto e vero immanentismo*, cit., p. 224.

(207) Prima il G. dedica un capitolo alla « quadruplice forma della realtà spirituale », cioè alle quattro forme cui già abbiamo accennato, ma qui è tentata una più rigorosa deduzione che non in *Spirito e realtà* (cfr. *Lineamenti* pp. 47-64).

(208) *Lineamenti*, p. 74.

(209) *Lineamenti*, p. 78.

(210) *Id.*, p . 79. — Nell'ambito di un idealismo ontologico si muove invece ALDO TESTA (nato a Roma il 4 ott. 1907, lib. doc. di filos. teoretica nell'Università di Bologna), il quale trae anche ispirazione dal Carabellese e dal Galli. Il Testa tenta di giustificare in seno all'idealismo attuale l'esigenza realistica (onde il suo

Quantunque non abbia sentito affatto l'influsso della corrente detta dell'idealismo critico, tuttavia credo che ad esso per certi aspetti si accosti la speculazione

---

può dirsi una forma d'« idealismo concreto ») per cui, secondo l'A., la realtà cosmica ha anche un valore obbiettivo. In tale conciliazione s'innesta pure l'altro importante tentativo dell'A. (questa volta traendo ispirazione dal Tarozzi) di conciliare la causalità e la legalità nella natura, il determinismo e l'indeterminismo. Recentemente ha sviluppato la formula della « discorsività dell'essere », nella quale crede di superare le difficoltà del realismo e dell'idealismo.

Con un ripensamento personale di Hegel elabora il problema dell'Assoluto GUGLIELMO GUERRA (nato a Perugia il 31 marzo 1894, lib. doc. di filos. teor. nell'Università di Roma), per il quale fondamento della teoria è l'Assoluto, cioè l'esigenza per cui l'Essere bisogna che sia causa ed origine perenne di tale esigenza; onde l'Essere diviene ad ogni istante realtà per soddisfarla. E tale esigenza, che vuole l'Essere, è insieme la causa e l'esito di questo. Così l'Assoluto è l'unità dei due momenti, esigentisi ed integrantisi reciprocamente, Essere e Nulla, perennemente risolventisi attraverso la loro affermazione reciproca. Il Nulla è affermazione assoluta, perchè *causa sui*, ma in quanto tale è mera esigenza; l'Essere è affermazione assoluta perchè apodittica, attuantesi nella realtà concreta.

Questa è la massima legge logica. Fine della logicità è la creazione di una realtà capace d'intendimento universale, di una realtà logica; fine che perciò sarà adempiuto col sorgere del pensiero.

Nel *Mondo come fatto logico*, che è una veduta metafisica, il Guerra segna la traccia di come pensa che si sia svolto il ciclo creatore, dallo stato monadico all'atto puro spirituale con cui si chiude il ciclo.

Nei *Prolegomeni* l'A. cerca di dimostrare, contrariamente al Kant, la possibilità di una metafisica. Se il pensiero è la realtà essenziale del mondo, bisogna che sia capace di intendere la essenzialità; e perciò le categorie del pensiero non possono costituire schemi fallaci, in cui le rappresentazioni vengono ordinate arbitrariamente. Pertanto le categorie del pensiero debbono convenire con le leggi del mondo, altrimenti l'atto spirituale starebbe a sè, avulso dal tutto.

Trattando delle antinomie matematiche, già dichiarate false da Kant, egli pone in rilievo la loro inconsistenza, che procede dalla distinzione kantiana di cosa in sè e cose dell'esperienza, per cui alla prima non potrebbero venir riferiti i procedimenti e le leggi che alle cose il pensiero attribuisce. Il pensiero può invece autorizzarsi a trascendere la esperienza, appunto perchè la rende

assidua di un onesto e solitario pensatore napoletano, morto da alcuni anni, e degno di maggiore considerazione, GIUSEPPE FILIASI. Appassionato studioso di pro-

---

possibile ed appunto perchè ne costruisce la legislazione, anche se mutevole.

Circa le antinomie dinamiche, corrispondenti alle categorie della relazione e della modalità, il G. nota che è assurdo voler considerare due principi, uno valido per le cose in sè e l'altro per i fenomeni, appunto perchè tale sezione fatta in grembo alla cosa è illegittima. La cosa in sè non è una realtà avulsa dal fenomeno, ma è questo semplicemente, in quanto tale realtà conosciuta. In natura vi è una libertà naturale, perchè la successione degli accadimenti non è mera sequenza di cause e di effetti, ma è una realizzazione sempre nuova di vita. — Da ultimo nella *Dialettica* il G. esamina lo svolgimento storico del pensiero ponendo in rilievo come esso proceda a grandi tratti da opposizione ad opposizione, cui corrispondono periodi fra loro contrastanti; onde le nuove forme — le nuove idee — preludono alla rinnovazione della materia preformata — le istituzioni. — Da qui i contrasti e le lotte.

Sul problema gnoseologico, in special modo, ha pure meditato ROBERTO PAVESE (nato a Palermo il 27 genn. 1883), il quale nell'opera *Il Meccanismo della coscienza* tende alla formulazione di una psicologia su basi spiritualistiche più che positivistiche. L'opera principale del P. è *I nuovi principi di Logica.*

Per il P. la filosofia non si esaurisce nella gnoseologia; la realtà è qualcosa di primitivo e di immediato rispetto alla distinzione di soggetto ed oggetto; la filosofia serve appunto a superare quella distinzione posta sul piano della conoscenza riflessa. La logica quindi è insieme ed inseparabilmente logica dei concetti e delle cose, dello spirito e della natura, della riflessione e dell'intuizione. Da qui la sua critica del monismo gnoseologico idealistico e il perchè del porre alla base del suo realismo monadistico e sintetico una logica del reale in sè come immediato intuire, che vuol essere apprensibile coi sensi prima che con l'intelletto.

Del resto, il monadismo del P., più che essenziale, è funzionale: le monadi e gli atomi logici, pur nel loro sostrato realistico, stanno ad indicare altrettanti principi logici.

Per il P. il processo del reale presenta dei punti nodali (*essenze,* inviluppi, radici di analoghi sviluppi empirici o esistenze) intesi sia in senso soggettivo che oggettivo, nei quali si riassume, come in un centro di gravitazione logica, tutto un processo empirico: come il seme rispetto alla pianta, l'ente logico è il punto di partenza e di arrivo, la causa efficiente e finale, l'inviluppo (intenso, oltre lo spazio e il tempo) di quel processo ex-tenso che

blemi scientifici e filosofici, malgrado la sua malferma salute, egli ideò il vasto disegno di armonizzare in sintesi teologia, filosofia e scienza; ma tale disegno, che sembra ricordare le ampie « summe » di altri tempi, è rimasto incompleto e manca proprio la parte più importante per la filosofia, « La Divinità e la natura », nella quale l'A. avrebbe svolto il tentativo di armonizzare la sua concezione, teistico-dualistica con le sue teorie fisiche. Cattolico sincero, egli, come altri nobili spiriti, nella scienza e nella filosofia volle trovare conforto alla sua fede. Credente ma non dommatico (211), il Filiasi è aperto a tutti i problemi scientifici e alle suggestioni filosofiche, quantunque la sua cultura sia più scientifica che propriamente filosofica.

Egli si muove da padrone nel campo delle più moderne teorie scientifiche e non è lontano dalla concezione relativistica e da un certo pragmatismo (212). Lo sco-

---

è lo sviluppo del reale nello spazio e nel tempo. — Questa periodica *modalità* del reale autorizza di tempo in tempo delle sintesi induttive, valide per un dato ciclo storico, ed assumibili quindi in certo senso con valore assoluto.

La logica del P. non riguarda i concetti, ma le loro radici metempiriche, gli enti (intuizioni) che stanno alla base della relazione soggetto e oggetto; è dunque propriamente una metafisica fisicizzata: la rappresentazione intuitiva di quel mobile flusso di sostanza che sta sotto e dà consistenza alle cose sensibili. Il P. descrive le varie fasi del passaggio dalla sostanza originaria come pluralità di monadi identiche all'essere empirico e innesta nella sua ricerca i problemi morale e teologico.

Problemi riguardanti la filosofia di Kant e la conoscenza in generale ha trattato RICCARDO MICELI, mentre più che altro alla pedagogia ha dedicato i suoi studi GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS.

(211) « La filosofia è questione soprattutto di punto di vista; e più il punto di vista è originale, più l'opera filosofica acquista valore, se anche debba essere soggetta ad obbiezioni e revisioni critiche ed il contrario sarebbe anzi una jattura, poichè dal contrasto e dal cimento le opinioni si avvalorano o si riprovano e si correggono, conferendo in questo modo all'umano progresso » (*Appunti di fis. e di met.*, vol. I, *Avvertenza*, p. XXII).

(212) « Le teorie scientifiche non hanno, come avvertimmo, un valore assoluto, ma solo un valore relativo di espediente me-

po della Scienza e quello della Filosofia sono convergenti: coordinazione dei fenomeni e unificazione e semplificazione dei principî. A fondamento di ciò il Filiasi pone un postulato che si riserva di chiarire in seguito, cioè la tesi dualistica: « il mondo fisico e il mondo morale, la materia e lo spirito, il senso e la ragione, la Natura e la Divinità ». Qualunque monismo, anche il più rigoroso, non può prescindere dalla distinzione tra fenomeni fisici e morali, tra la Fisica che in un senso generalissimo riguarda i fenomeni del mondo fisico, e la Metafisica, che riguarda i fenomeni morali e del mondo morale. Armonizzare questi due mondi, attraverso le loro armonie e contrasti, è lo scopo che l'Autore si prefigge raggiungere (213). Bisogna però intendere bene il dualismo del Filiasi. Egli è dualista solo nel senso « di contrapposizione al monismo (idealista o materialista che sia) e non nel senso diteistico ». « Fra la Divinità e la Natura ammettiamo esplicitamente il rapporto di creazione; epperò siamo lungi dal considerare lo spirito e la materia, Dio e la Natura come due enti eterni ed antagonistici, quali appunto sono considerati nella dottrina platonica ed in altri sistemi più o meno affini al platonismo e da esso derivati o anche ad esso anteriori. Per maggiore chiarezza potevamo forse dire che poniamo a base delle nostre indagini lo spiritualismo » (214). E veramente la speculazione del Filiasi può considerarsi uno « spiritualismo trascendentista ».

A base di tale spiritualismo egli pone una triade dialettica, che però non ha niente a che fare con la dialettica di Hegel (215). Perciò, secondo l'A., la vita uni-

---

todico per la sintesi o coordinazione dei fenomeni... Sotto questo rispetto, fra le varie teorie quella è migliore, che permette una più vasta sintesi dei fenomeni » (*Appunti di fis. e di met.*, vol. I, pagina 4).

(213) *Appunti di fis. e di met.*, vol. I, pp. 20-21.

(214) *Appunti di fis. e di met.*, I, p. 29.

(215) Il Filiasi, all'osservazione del Gentile (v. bibl.) che avrebbe riprodotto intendendolo male un concetto hegeliano, giustamente risponde che egli non « ha inteso affatto col ciclo di continuità fra l'ideale e il reale, risolvere il dualismo della na-

versale risulta « dall'alternanza delle due fasi, positiva e negativa, dell'essere, ossia da una relazione o composizione dell'essere col non essere, la quale poi si esplica nelle molteplici e svariate forme di una epigenesi cosmica ». La composizione tra la tesi e l'antitesi è l'atto della sintesi, la quale, dato che l'esistenza promana dall'Essere supremo e assoluto, è la creazione. La triade è dunque: Essere, non essere e creazione (216). In base a tale principio il Filiasi vorrebbe stabilire un ciclo di continuità tra l'ideale e il reale in modo da fondere le due concezioni opposte — l'idealistica e la realistica — in una nozione integrale dell'universo. Tale fusione è possibile con l'evitare gli eccessi del soggettivismo e coll'esprimere i fenomeni e le apparenze (materia) in formule scientifiche matematiche. Tra le categorie, suprema e fondamentale, è quella dell'Essere, in cui tutte le altre convergono. Negare l'Essere, dice giustamente l'A., è negare la filosofia, che è appunto investigazione dell'Essere. Vi è così alla radice del cosmo la suprema antinomia ontologica dell'essere e del non-essere, che si compone e si risolve nella creazione, cioè non nella mente umana, ma nella Mente divina (217). L'universo risulta « come l'espressione attuale di un processo ideale, che si condensa e si concreta nel reale » (218), a differenza del processo della conoscenza umana che va dal reale all'ideale. Il reale e l'idea, in definitiva, non sono che manifestazioni incomplete e relative dell'Essere assoluto.

Il reale, per il Filiasi, è una pluralità di *monadi* o unità elementari, che egli però non intende come dotate di coscienza. Sono enti non materiali, ma « materiabili », privi di qualunque forma specifica non solo materiale

---

tura e dello spirito », avendo proprio impostato il suo sistema su questo dualismo (*Appunti di fis. e di met.*, vol. II, *Prefazione*, pag. XXV).

(216) *Id.*, pp. 30-31. — L'A., riconosciute le difficoltà della metafisica (id., p. 78), più che dimostrare, *sceglie* l'ipotesi teistica, come quella in cui « la mente riposa assai meglio » (p. 74). Questa esigenza morale nasconde un certo pragmatismo nel senso migliore della parola.

(217) *Id.*, p. 85.

(218) *Id.*, p. 98.

ma anche dinamica, « enti fisici elementari nudi, la cui prima produzione fenomenica è la forza, che non deve però confondersi essenzialmente con essi enti fisici elementari, in rapporto ai quali la forza è una prima esplicazione specifica » (219). Con i fisici odierni li chiama elettroni. Nell'Essere assoluto la sostanza e l'atto sono la stessa cosa, mentre nel reale creato risultano dalla sua discontinuità e sono due rapporti che scaturiscono « dall'alternanza dell'essere col non essere, per cui non ci è possibile riguardare l'essere mondiale se non come positivo e negativo; di modo che per noi l'idea di sostanza, in senso filosofico, vale a dire l'idea di esistenza, è inseparabile, *nella natura creata*, dall'idea di positività e negatività ». È questo ciò che l'A. chiama « discontinuità ontologica », la quale costituisce il nucleo e l'essenza del mondo, come equilibrio alterno tra l'essere e il non essere, la fase positiva e la negativa (220). Nè tale discontinuità incorre nella difficoltà di attribuire un valore positivo e reale al non essere, in quanto « il momento negativo, compreso tra l'uno e l'altro momento positivo dell'esistenza creata e finita, è minore di qualunque intervallo assegnabile ». La nostra esistenza non può essere assoluta e continua come quella di Dio; in noi, esseri creati, la continuità dell'esistenza è costituita appunto dal continuo alternarsi dell'essere e del non essere (221).

In verità, qui il Filiasi pone dei problemi, non dà delle soluzioni. Questo concetto della discontinuità del reale resta bisognoso di approfondimento, data anche l'incompletezza dell'opera del Filiasi. Comunque, sono vive oggi le sue esigenze, soprattutto quella religiosa;

---

(219) *Id.*, p. 113. Tali monadi per il Filiasi costituiscono il *sostrato cosmico* (*Appunti di f. e di m.*, vol. II, p. 61).

(220) *Id.*, p. 204-205.

(221) *Appunti di fis. e met.*, vol. II, pp. 9-10; p. 14 e p. 23. — Abbiamo limitato la nostra breve esposizione alla parte veramente filosofica e metafisica dell'opera del Filiasi credendo opportuno, in un lavoro come il nostro, di tralasciare la parte strettamente scientifica. Ci auguriamo che qualche altro studioso tratti più adeguatamente di questo Autore.

come pure sono significativi l'impostazione morale dei problemi metafisici e il richiamo a restituire la filosofia al suo vero oggetto, all'essere (222).

---

(222) Prima di chiudere questo paragrafo debbo accennare ad altri tentativi che o sentono l'ispirazione dell'idealismo critico, o si muovono nella stessa atmosfera. Così un monismo spiritualistico è la posizione di ANDREA FERRO, nel quale si sente l'influsso kantiano in prevalenza.

Più incline ad una posizione panteistico-idealistica è invece SETTIMIO CORTI, il quale, però, pur combattendo il positivismo e, bisogna dirlo, con poca comprensione, anche le religioni positive e specialmente il Cattolicesimo (cfr. *Professione di fede*), non riesce a decidersi nè per un idealismo immanentistico, nè per una forma precisa e coerente di spiritualismo. Tuttavia al C. si deve una buona opera storico-teoretica: *La teoria della conosc. in Locke e Leibniz.* — Quantunque più che altro noto per i suoi studi pedagogici e per altri lavori storici, una forma più schietta di spiritualismo e meglio rispondente alle sue forme tradizionali abbozza LUIGI VENTURA, il quale nel libro *Il pensiero come attività* critica la dottrina associazionistica e sostiene che il pensiero è essenzialmente attività, che si manifesta in tutte le forme del conoscere con leggi proprie e non estrinseche al pensiero, il quale è libertà e dinamismo e non meccanicismo. Il potere associazionistico, piuttosto che essere causa efficiente, è un prodotto della stessa attività del pensiero. Notevoli per acute osservazioni psicologiche gli ultimi lavori del Ventura (cfr. Bibl.).

Un pensatore non privo di originalità e con spiccate tendenze spiritualistiche nel senso proprio della trascendenza dell'Essere è GENEROSO GALLUCCI (nato a Napoli il 14 nov. 1874 e mortovi il 20 febbraio 1941, libero docente di geometria descrittiva nell'Università di Napoli) matematico, ma appassionato cultore di problemi e di studi filosofici. Nel *Nuovo Saggio sull'infinito*, che resta lo scritto migliore del Gallucci, l'A. presenta la logica sotto due aspetti: di logica reale e del pensiero infinito o concreto. Tra le due logiche non c'è opposizione irriducibile, ma trapasso dialettico. Solo i concetti indeterminati possono generare contraddizioni, che, secondo l'A., sono superate da quello che egli chiama « criterio della testimonianza », cioè dal fatto positivo, con cui si passa dal significato finito a quello infinito del pensiero. Il pensiero è processo continuo di simboli finiti (« traslati »), che si supera continuamente e dall'antitesi dialettica nasce il processo infinito che è, in fondo, l'infinito concreto o filosofico. Si risolvono così le contraddizioni reali (nascenti dal considerare il traslato in senso proprio): l'infinito « si contrae » nel finito ma senza esaurirsi in esso, dato che il finito è un momento del suo sviluppo.

5. *L'influsso del Martinetti e tendenze affini: A. Banfi e G. E. Barié.* — Il pensiero del Martinetti, per la sua coerenza e sistematicità, non si è prestato alle interpretazioni di quello del Varisco e non ha avuto la

---

Con buona preparazione ha studiato il problema dei rapporti della fisica nuova e della filosofia FRANCESCO ALBERGAMO, specie nel libro *Le basi teoretiche della fisica nuova.* In esso l'A. sostiene che, contro la maniera relativistica di considerare l'esperienza quale un fatto dipendente dalla costituzione particolare del singolo soggetto, un'esigenza filosofica ci spinge a vedere nell'esperienza stessa qualche cosa di assoluto, in quanto essa deve potersi riferire, non a questo o a quel soggetto soltanto, ma al Soggetto in generale: vale a dire, l'attività costitutiva dell'esperienza deve essere sempre la medesima, qualunque sia il soggetto empirico in cui sembra esercitarsi. Se non che, quando passiamo a esaminare le forme in cui si organizza l'esperienza, pare che tale attività si eserciti in una forma particolare piuttosto che in un'altra: si rimane così impigliati in quella specie di relativismo che fece cadere Kant nell'errore di ritenere che lo spazio e il tempo fossero forme necessarie e universali, ma solo per l'esperienza umana.

La fisica nuova sembra ribadire tale relativismo, mostrandoci la possibilità di altre forme organizzatrici dell'esperienza, quali lo spazio non euclideo, il tempo non newtoniano e la distribuzione indeterministica dei fenomeni. Ma, ad un più profondo esame, questo relativismo appare del tutto insufficiente. Lo spazio euclideo e il non euclideo non sono propriamente che configurazioni astratte, cioè maniere con cui il pensiero riflesso si rappresenta l'attività spazializzatrice del Soggetto, una e identica in ogni singolo soggetto. Lo stesso dicasi del tempo newtoniano e non newtoniano, della connessione causale come di quella statistica. Già il Poincaré e lo Helmohltz avevano notato che un cambiamento della struttura spaziale e temporale lascerebbe in realtà immutato l'universo. Ora non equivale ciò a significare che quella medesima spazialità e temporalità pensata sotto lo schema euclideo e newtoniano si pensa anche sotto lo schema non euclideo e non newtoniano? E se indaghiamo la ragione di questo fatto dobbiamo riconoscere che dev'essere di necessità così. Infatti, l'attività della coscienza non può essere come tale oggetto del pensiero, anzi è la condizione perchè gli oggetti siano; consegue che essa può essere pensata dal pensiero riflesso.

Dalla breve esposizione del pensiero dell'A., d'intonazione antikantiana (in un certo senso), antipositivistica, antirelativistica, si vede che l'A. è orientato verso una forma di idealismo, che tende però a rivendicare i diritti dell'esperienza, facendone qualche cosa di assoluto, e a fondare su tale esperienza assoluta l'oggettività delle cose. Anche se con spunti di critica, la tesi idealistica è accolta in *Lo spirito come attività creatrice.*

stessa eco. Tra i suoi scolari diretti, due richiamano in special modo la nostra attenzione, ANTONIO BANFI e GIOVANNI EMANUELE BARIÈ (223).

---

(223) Oltre al Banfi e al Bariè, ricordiamo AURELIO PELAZZA, che ancora giovane morì in combattimento nella prima grande guerra. Quantunque i suoi lavori siano espositivi, tuttavia appare chiaro che il P. si orientava verso lo spiritualismo e, spinto da esigenze etico-religiose, rivendicava, contro l'idealismo immanentistico, l'immortalità individuale e la trascendenza di Dio. Egli scrive: « Che importa che la Realtà, l'Essere vero, sia la materia o sia la coscienza, se in ogni caso questo Essere è destinato ad assorbire e distruggere continuamente le proprie cretaure, se l'universo non è che una fantasmagoria dell'infinito eterno Proteo? » (*G. Schuppe e la filos. dell'imm.*, pp. 204-05). - Quantunque non abbia mai abbandonato le sue simpatie per il positivismo, per alcuni aspetti è vicino al Martinetti EMILIO MORSELLI, nato a Vigevano l'11 dic. 1869, prof. nei Licei ed incaricato di pedagogia nell'Università di Milano, morto il 3 giugno 1939. Dopo essersi occupato di studi positivi e sociologici, il Morselli, sotto l'influenza del Kant e soprattutto del Fichte, si è orientato verso una forma di monismo idealistico, secondo il quale l'opposizione tra natura e spirito si unifica in una potenza morale creatrice, radice comune dell'uno e dell'altro. Lo spirito tende sempre a trascendere se stesso, a realizzare una forma vieppiù perfetta di unità del pensiero e della vita. Il grado più alto è rappresentato dalla coscienza religiosa, che completa la coscienza morale. Filosofia e religione mirano allo stesso scopo: « Quando il filosofo penetrando nelle pieghe più riposte del proprio spirito, crede fermamente d'aver toccato il fondo delle cose, viene forse a trovarsi in uno stato d'animo poco dissimile da quello del mistico allorchè questo concentra le sue energie spirituali in un sol punto, che s'identifica con l'unità divina (*Morale e religione*, p. 23). Morale e religione, aspetti irriducibili della ragione, sono inseparabili come gradi di elevazione e di purificazione della ragione stessa, che culmina nella contemplazione (il Morselli si rifà al neoplatonismo di Plotino) del divino, di cui nell'uomo è traccia. « L'uomo, avendo in sè la traccia del divino, può, ripiegandosi in se stesso, ritrovare il suo essere vero, rivivere in sè la vita del tutto nei suoi gradi ascendenti, raggiungere la piena libertà e infine l'indipendenza delle cose e delle vicende esteriori, tristi o liete » (*Dell'odierna rinascita religiosa*).

Ricordiamo anche G. ESPOSITO, al quale, oltre al volume lo *Scetticismo*, si devono apprezzati studî intorno al Rosmini. — Agli studi giuridici ha dedicato più che altro la sua attività, tenendosi fedele al Martinetti, C. GORETTI. — Accenniamo ancora, quantunque non dipenda dal pensiero di Martinetti, ad ANDREA GALIM-

Il Banfi (224) è uno studioso instancabile come attesta la sua ragguardevole produzione sia teoretica che storica ed anche pedagogica. Buon conoscitore della filosofia tedesca da Kant ai nostri giorni, se tale conoscenza gli ha giovato per lo sviluppo teoretico di alcuni problemi, che sono suoi come pure del suo maestro e gli ha guadagnato il merito di diffondere in Italia recenti teorie o di richiamare l'attenzione su correnti speculative del secolo scorso, a mio avviso, gli ha nociuto rendendolo un po' estraneo al clima culturale italiano. Al Banfi nuoce pure uno stile faticoso, oscuro e a volte involuto. Tra i suoi scritti teoretici i migliori restano *La filosofia e la vita spirituale* e i *Principî di una teoria della ragione.*

Per il Banfi, l'esigenza filosofica, come valore universale, è autonoma. « Pensare è dar ordine al caotico intreccio dei dati dell'esperienza immediata, rilevandone i rapporti e definendoli in essi così da sottrarli via via alla relatività di parziali prospettive; e di pensiero filosofico si può parlare ov'esso abbia coscienza dell'universalità ed autonomia di tale funzione e si applichi a tradur l'esperienza sullo schema di un ordine universale ove si risolvano gli aspetti della sua relatività e parzialità » (225). Tale autonomia si avverte quando il mondo dell'esperienza non ci appare come certezza, quando perde la sua dommaticità. Si costituisce allora la « problematicità », che la filosofia cerca di approfondire. La

---

BERTI, per il quale il campo di azione della critica non è nè nel fenomeno nè nel noumeno, ma nel limite tra i due che la critica deve determinare. Al di là della critica si può parlare di metafisica come scienza solo come ipotesi, non per debolezza del nostro pensiero, ma perchè la struttura medesima della logicità non consente di più. La metafisica ha una funzione puramente normativa.

RUGGERO RINALDI è contro la dialettica, che accusa di scetticismo e di « ridda » di verità che si annullano. È necessario ammettere un mondo presupposto al pensiero e che è norma del pensiero, una virtù assoluta e immutabile.

(224) È nato a Milano il 30 sett. 1887. È prof. di storia della filos. nella Università di Milano.

(225) *Per un razionalismo critico* nel vol. *Filosofi italiani contemp.*, cit., p. 60.

filosofia, pertanto, ha un carattere critico. L'A. intende per problematicità la scoperta di un rapporto ideale tra dati risolvente la loro reciproca indifferenza, il loro essere dati, mentre la problematicità filosofica « è insieme la piena libera certezza del pensiero in se stesso e l'assoluta ineluttabile problematicità del mondo posto come realtà obbiettiva » (226). Il conoscere è propriamente aver conoscenza della problematicità come ideale e la posizione ideale di essa problematicità è l'atto stesso del pensiero filosofico, « posizione ideale del pensiero, di fronte o meglio all'interno di ogni dato » (227).

Tale posizione spinge il Banfi ad una forma estrema di criticismo: le entità metafisiche non sono termini obbiettivi del pensiero filosofico, ma idee, che non sono nemmeno il prodotto della riflessione soggettiva sul dato empirico. Così la conoscenza nella sua forma ideale ci appare come il porsi del pensiero quale assoluta universale problematicità del « dato », qualunque sia la sfera in cui esso è dato e qualunque sia l'attività che in esso trova il suo fondamento dogmatico. « Se la realtà dev'essere totalmente assunta, in forma ideale, dal pensiero, nessun fondamento dogmatico, nessun senso definito, nessun assoluto deve e può valere per questo: ogni assoluto come ogni immediato, appena venga affermato, è insieme eliminato nel pensiero stesso, che appare ed è la sua irriducibile problematicità nella forma del co-

---

(226) *La filosofia* ecc., p. 120. — Per il B. il problema del conoscere è in atto nel conoscere stesso e « il conoscere è per tal modo la problematicità stessa assolutamente irresolubile, giacchè qui la separazione dei dati non è fuori dell'attività risolutiva, ma nell'attività risolutiva stessa, è la problematicità insomma nella sua forma tipica ed universale » (id. p. 136).

(227) *La filosofia* ecc., p. id. Il « razionalismo critico » non deve farsi sfuggire nessuna delle molteplici direzioni del pensiero. La stessa particolarità dei punti di vista spinge il pensiero verso una universale sistemazione. Si tratta, « dinanzi all'infinita ricchezza del sapere, delle sue forme, delle sue direzioni, al loro intreccio e al loro sviluppo, di cogliere le linee teoretiche fondamentali che caratterizzano tale organismo e la sua vita, senza pretendere di prescrivere ad esso una forma essenziale o alle sue varie direzioni un rapporto od un metodo determinato » (*Per un razionalismo critico*, cit., p. 73).

noscere » (228). Tale problematicità della conoscenza, da una parte risolve l'empirica posizione dell'io nella dialettica della posizione psicologica, che tende a superare l'immediatezza della coscienza nella mediazione infinita del pensiero; e dall'altra il pensiero, nel suo processo ideale, nel suo infinito ricercare e ritrovare se stesso, fonda e riconosce nella filosofia la realtà vivente di ogni atto, la sua connessione col tutto.

La problematicità del conoscere rivela il suo senso nel processo della vita spirituale, in cui ogni sua determinazione si risolve nell'unità concreta della vita dello spirito. Le idee costituiscono la concretezza del pensiero filosofico, e, attraverso il processo del pensiero, formano quella che il Banfi chiama « unità logica trascendentale », che rivela un ordine ideale come vivente unità dell'io e del mondo. Il sapere filosofico è coscienza della spiritualità del reale e in esso si risolvono le antinomie interpretative delle dottrine del conoscere e le volizioni soggettive. « La filosofia è così la forma universale per cui da un lato la realtà, dalla dispersione degli aspetti e dei significati infiniti si raccoglie in un senso unitario nell'atto della vita spirituale, e dall'altro la vita spirituale si eleva dalla sua determinazione particolare ed individuale ad una tal purezza ed affermazione della propria unità da rivelarsi come principio di coerenza e d'armonia della totalità del reale » (229).

Tale duplice funzione della filosofia il Banfi ha approfondito in seguito, applicando il metodo trascendentale al problema gnoseologico, in modo da superare le due opposte posizioni del soggettivismo idealistico e dell'oggettivismo realistico, in un processo dialettico del conoscere, per il quale il momento intuitivo o esperienza particolare si risolve nel momento razionale o esperienza universale. Torna qui il motivo del sapere filosofico co-

---

(228) *Id.*, p. 165.

(229) *Id.*, p. 74. In altre parole, dice l'A., « la filosofia è la certezza ideale della spiritualità del mondo, ricavata dalla stessa problematicità d'ogni dato obbiettivo che sembra opporsi al suo infinito processo di interiorità e che anzi ha nella vita spirituale il suo significato » (*Id.*, p. 74).

me autonomia o sistema della ragione, sistema che non è mai dogmaticamente conclusivo, ma sempre aperto nel suo processo. « Nel pensiero critico, l'autonomia del razionale è coscienza del suo immanente principio come sistematica aperta e progressiva, integrante l'esperienza tutta; sistematica in cui la filosofia si riconosce come una dimensione del corso del sapere, secondo una sua propria legge di costruttiva libertà a un rapporto dialettico con le altre » (230). La filosofia si costituisce ancora come affermazione di assoluta problematicità, come perenne svolgimento in cui i momenti particolari dell'esperienza si coordinano e si unificano nella sistematica razionale. Sotto altra forma è qui presente il concetto del Varisco che la realtà è processo dell'essere e il principio del Martinetti, secondo il quale ogni posizione del pensiero è un punto di vista, che dev'essere superato da un altro punto di vista più comprensivo, più universale, più autonomo. Lo sviluppo del pensiero è risoluzione del dato particolare di esperienza nell'universalità del razionale, il quale a sua volta si concretizza nella particolarità dell'esperienza. Empirismo e razionalismo verrebbero a convergere in una concezione concreta dinamica dello schema razionale, che, d'altra parte, per il costituirsi autonomo della ragione rende possibile l'inesauribile processo dell'esperienza. In fondo, non siamo troppo lontani dalla posizione martinettiana, ripensata dal Banfi certo con vigoria e sotto il palese influsso di note dottrine fenomenologiche (231).

Il razionalismo del B. ha finito per orientarsi verso una filosofia come problematicità assoluta, la quale, di massima, assume « l'esperienza in tutta la ricchezza del-

(230) *Per un razionalismo critico*, cit., p. 77.

(231) Le correnti fenomenologica ed esistenzialista hanno avuto molto influsso in Italia, da notare oltre che nel Banfi anche nel Carlini e, come vedremo, soprattutto nell'Abbagnano, e in altri minori studiosi di filosofia, qualcuno appartenente anche alla scuola di Martinetti. A questo punto ci limitiamo a ricordare: G. Grasselli, che ha avuto il merito, assieme ad altri, di diffonderle tra noi; di tali dottrine è uno degli studiosi più preparati. — L'esistenzialismo ha influito anche su un altro discepolo del Martinetti, Ernesto Grassi, il quale, oltre ad un volume acuto ma insosteni-

le sue forme, dei suoi aspetti intuitivi, dei suoi rapporti e dei suoi piani, superando le riduzioni che la comune coscienza pratica e valutativa introduce nell'esperienza stessa. A base della ricostruzione razionale stanno dunque un empirismo radicale e un relativismo estremo ». Non si tratta di cogliere un'esperienza pura, immediata, perchè questa è già determinata dalla singolare situazione esistenziale, compromessa in una serie di valutazioni e reazioni implicite. La ragione ha già elaborato tale esperienza e l'ha disposta universalmente in sintesi. « Ma tali sintesi sono pur sempre determinate: esprimono una par-

---

bile intorno a Platone (*Il problema della metafisica platonica*) ha anche scritto altri lavori ispirati all'esistenzialismo. Il concetto fondamentale sul quale il Grassi batte, attraverso un rapido esame dei momenti più significativi della storia della filosofia, è quello del superamento dell'apparire per scoprire la « forma dell'essere che è sotto il dato sensibile ». Notevole l'ultimo lavoro del G. per i rapporti tra la filosofia italiana e tedesca (*Von Vorrang des Logos*). — Tra i giovani vicini al Banfi e orientati verso l'esistenzialismo, notiamo Enzo Paci, il quale ha tentato un accostamento tra esistenzialismo e idealismo italiano (cfr. bibl.).

Più vivamente sentiti sono invece i problemi etico-religiosi da Pietro Cristiano Drago, il quale nello scritto suo migliore *La genesi del problema fenomenologico* si propone di svolgere « un problema che ripresenta nel campo della fenomenologia come positiva ed ineliminabile quell'oggettività naturale, la cui elaborazione speculativa permette e giustifica l'esistere della scienza » (*Prefazione*). Per il Drago, è soltanto l'indagine fenomenologica che risolleva in seno ai problemi idealistici l'esigenza della positività degli oggetti; che può di fatto costituire una scienza; che può risolvere il problema della pluralità degli oggetti, che possa dare da ultimo una soluzione adeguata dell'antinomia trascendenza-immanenza. A parte ciò, il problema vero del Drago è quello etico-religioso: « cooperare ad attuare e volere nella storia un ordine morale superiore » (p. 8). Il Drago ,però, legato dalla sua stessa indagine, non riesce ad elevarsi al concetto vero della trascendenza, il solo che possa giustificare quella spiritualità del reale, quella concezione morale del mondo, che egli sente tanto sinceramente. Inoltre è notevole, in *La mistica Kantiana*, l'esame di questo aspetto della filosofia di Kant, dove la gnoseologia porta « alla posizione agnostica dell'intelligibile puro, posto come esistenza, ma non conosciuto » (p. 120); donde il dramma d'ignorare « il bene che noi realizziamo nell'azione morale, e che è la finalità vera della nostra vita », (p. 156).

ticolare direzione prospettica che la ragione filosofica deve integrare con le altre, se vuol cogliere il campo dell'esperienza in tutta la sua ricchezza ». La ragione qui appare come dialettica, come processo che nega l'assolutezza di ciascuna delle prospettive, come movimento continuo di negazione e d'integrazione del pensiero. « Così le varie prospettive s'intrecciano, l'esperienza rivela le sue trame complesse, le sue linee di sviluppo ». La legge di un'unica prospettiva che tutte le abbracci non può essere che « legge della tensione totale, del totale movimento dell'esperienza, della sua infinita, mobile relatività. Legge perciò che è il principio di risoluzione di ogni prospettiva parziale, intima essenza della dialettica, negazione dell'identità astratta della ragione dogmatica e che quindi ha la sua espressione in un'antinomia. Questa legge è l'idea trascendentale che di ogni campo di esperienza definisce non un'astratta unità reale o ideale, ma la struttura dinamica, il processo; processo tale per cui ogni posizione, in quanto parziale è problematica, giacchè implica in sè quell'antinomia e la necessità del suo svolgimento ». Metodo dialettico e metodo trascendentale si connettono e si compiono nel metodo fenomenologico, « che è l'interpretazione dell'esperienza concreta, delle sue sintesi, delle sue valutazioni, in funzione della legge trascendentale, del suo principio di mobilità e di relatività infinita, cioè come esperienza vivente ». In breve, il razionalismo critico « rinnova il carattere universale e totalitario del pensiero filosofico, che abbraccia tutti i campi dell'esperienza vissuta e interpreta la loro complessa problematicità, non tuttavia nella forma di un sistema definito, ma di una sistematica aperta, le cui coordinate tracciano la possibilità di un infinito sviluppo di ricerche, arricchentisi con l'arricchirsi della vita e dell'esperienza stessa » (232). Da questo punto di vista « la così detta crisi del sapere non è crisi in senso negativo. Se noi ci liberiamo del punto di vista intellettualistico-dogmatico, essa ci appare piuttosto come l'affermazione libera ed universale della pura teore-

(232) *Per un razionalismo critico*, cit., pp., 78-80.

ticità del sapere »; la quale, alla metafisica come « intuizione parziale del mondo » che si fissa dogmaticamente come assoluta sulla base di schemi razionali irrigiditi, contrappone « una sistematica aperta, fondata su una teoria generale della ragione » (232 bis).

Indiscutibilmente il Banfi è lontano dal Martinetti. Si potrebbe dire che egli accolga dal suo maestro il razionalismo critico e rigetti la forte esigenza metafisica (che costituisce l'anima della filosofia martinettiana) e il profondo senso religioso che la pervade. Forse il suo è un « martinettianesimo » deteologizzato, mondanizzato. Si è però che il razionalismo critico è una forma di scetticismo, malgrado il Banfi metta le mani avanti e dica di no. Un sapere filosofico che non si determina mai in una verità conclusa e problematizza tutto (persino la sua stessa problematicità, ma fino ad un certo punto, altrimenti si autonegherebbe); che non sacrifica nessuna delle infinite linee di tensione della vita, ma nello stesso tempo si rifiuta di ridurne anche una sola sotto un teleologismo valutativo; che elimina ogni soluzione metafisica; che non ammette ideali e sostiene che si lotta non per l'ideale, ma per la realtà, cioè che nega ogni dover essere, sarà bravo nel ricavare forme spirituali dall'esperienza culturale, ma è un tradimento della filosofia. Le varie forme dell'attività spirituale si risolvono tutte nella « coscienza culturale », che è un organismo di relazioni etiche, di strutture obbiettive, in divenire. La filosofia « come teoria della ragione, è critica sistematica e metodica del sapere storico in generale, e, come teoria trascendentale dello spirito, criteriologia per l'estensione e lo sviluppo di tale sapere in universale storia della cultura » (233). Tutto qui. O meglio, tutto qui fino a qualche anno fa. Ora, invece, d'improvviso, questo problematicismo esasperato fino al punto da porre il problema stesso come soluzione (che contraddizione!), detonalizzato speculativamente fino ad una non precisabile « co-

---

(232 bis) *Orientamenti filosofici*, nel vol. « *Programma e concetto della filos. oggi*, cit., pp. 36-38.

(233) Cfr. l'artic. *La fenomenologia della coscienza storica.*

scienza culturale », si presenta disposato al marxismo e al materialismo storico. Non riusciamo a vedere come la ragione onni-problematizzante ed essa stessa problematica possa accordarsi col marxismo che, in fondo, è dommatico. O il marxismo rappresenta il suo limite esterno o il marxismo la respinge. Nulla ancora, infatti, di positivo è venuto fuori dalla nuova posizione del B, e dei suoi più vicini collaboratori, che se la pigliano con ogni forma d'idealismo, di spiritualismo e di metafisica, senza sforzarsi di rendersi conto delle esigenze di quella « vita spirituale », con cui pure il B. ha identificato la filosofia.

G. E. Bariè (234) ha iniziato la sua attività di studioso con l'esame di alcuni problemi relativi alla scienza. Ben presto fu però attratto dai problemi metafisici, l'approfondimento dei quali, fatto nei due suoi maggiori lavori, *Oltre la critica* e *La spiritualità dell'essere e Leibniz*, lo ha portato ad una visione della realtà, che vorrebbe essere spiritualistica.

Nella prima di queste due opere il Bariè fa un'analisi molto diffusa della filosofia kantiana con lo scopo di dare prima un Kant « ortodosso » e poi vedere quali problemi implichi il criticismo e come esso debba essere superato attraverso le nuove ipotesi che si ricavano dalla stessa metafisica kantiana. Nell'ultima parte del lavoro è palese l'influsso del Martinetti, anche se l'A. si distacca in alcuni punti dal suo maestro. Così nelle conclusioni a cui il Bariè giunge, anche se il Martinetti non potrebbe accettarle interamente, si può tuttavia riconoscere una concezione metafisica non lontana dallo spinozismo. Per il Bariè, infatti, il processo evoluzionistico della realtà non riguarda affatto il Tutto, ma solo le manifestazioni particolari. « Il Tutto conserva interamente la sua identità immutabile; nel senso che se le forme particolari cambiano continuamente, il complesso di tutte le mutazioni particolari è sempre identico a se medesimo ». Ciò non implica però, che l'atti-

(234) Nato a Varese il 19 ott. 1894. È prof. di filos. teoretica nella Università di Milano.

vità di ogni essere particolare che va dal minimo di un corpo inorganico alla volontà morale dell'uomo superiore, sia estranea al Tutto, anzi « il Tutto, è il complesso di tutti questi principii attivi e perciò stesso l'attività unica che si esplica in infiniti modi, non diversi, ma solo più o meno intensi ». La vita è l'insieme di queste attività particolari, in un eterno divenire che tende all'assoluto, che possiamo approssimativamente intuire « per la consapevolezza (e perciò filosofia) della perfetta concordanza di tutte le particolari attività razionali (le sole vere attività) nell'armonia universale... Un continuo processo di razionalizzazione, e di liberazione anche, perchè quando si è penetrata l'essenza delle cose, non si può più subirne l'influenza: la virtù è sapere, aveva già insegnato la saggezza antica, e ripetuto lo Spinoza con la teoria della conoscenza adeguata ». E il perche della vita? Nessuno, dice il Bariè. La vita è necessariamente, e se non fosse, « Dio non sarebbe, perchè Dio non ha già creato la vita, ma è la vita stessa in quanto espressione unitaria di tutte le attività razionali » (235).

Al senso critico del Bariè non è sfuggita l'insostenibilità di questa posizione panteistica, la quale postula l'esigenza di salvare la realtà degli enti particolari contro le conclusioni di qualunque forma di panteismo; la postula, ma così come tale esigenza è impostata nel libro in discussione, non poteva soddisfarsi se non con la contraddizione di ammettere un Tutto immutabile, che, d'altra parte, è la vita stessa nel suo molteplice e vario determinarsi. Da tale esigenza è nato nel Bariè lo spostamento dalla posizione spinoziana a quella metafisicamente antitetica del Leibniz. L'approfondimento dello spiritualismo leibniziano ha orientato diversamente il Bariè.

Il principio fondamentale della metafisica leibniziana è quello dell'attività e della continuità spirituale dell'essere. La morale è essenzialmente attività e il pensare della monade è pensare concreto e in essa tutto è immanente. Il Bariè da ciò trae la conclusione — veramente molto discutibile — che la metafisica del Leibniz non ha

(235) *Oltre la critica*, pp. 490-493.

nessun carattere dualistico. Essa precorrerebbe la metafisica del pensiero kantiano e soprattutto le correnti idealistiche post-kantiane. Tale interpretazione porta il Bariè a spostare la sua posizione speculativa verso un idealismo, che non è più quello della scuola da cui proviene. L'Essere è, per l'A., attività e s'identifica con l'eterno divenire. Ed ecco ripresentarsi il problema: che cosa sono gli esseri particolari? Momenti dell'universalità dell'Essere, ma — si affretta a sostenere il Bariè — aventi ognuno anche un'attività particolare, finiti ed infiniti contemporaneamente. Non vi è, però, un dualismo tra l'Essere infinito e gli esseri finiti: l'infinito e il finito sono due aspetti di un'unica realtà, l'infinito è lo stesso finito visto *sub specie aeternitatis*. Così nel reale universale non vi è soluzione di continuità. Esso si svolge dall'inorganico all'attivo, agli esseri pensanti sovrani e sopraumani, che tendono a trascendersi per porsi come universali. La « lex continui », è la chiave di volta, secondo il Bariè, per superare il dualismo noumeno-fenomeno e l'astrazione di un Pensiero puro.

Ma, perchè ciò sia possibile è necessario ammettere una serie indefinita di esseri pensanti, che sono i gradi della realtà tra l'uomo superiore e Dio. Il pensiero, come attività, non può trovare una limitazione nell'attuata coscienza umana. Pertanto, dobbiamo ammettere una realtà, che è più reale di quella del pensiero umano, ed è precisamente quella realtà che l'A. chiama, ricordandosi del Nietzsche, « sopraumano », la quale toglie l'incoerenza di una discontinuità tra l'uomo e Dio.

Con ciò però siamo rimasti sempre in una forma di panteismo, di diverso carattere, ma sempre panteismo e non vedo come il Bariè possa dare una soluzione adeguata di quei problemi, che implica ogni spiritualismo che vuole essere veramente tale e non un idealismo a sfondo naturalistico.

CAPITOLO VII

L'IDEALISMO TRASCENDENTALE

1. - *L'idealismo empirico-storicistico di Benedetto Croce.*

1. *Osservazioni generali.* — È tutt'altro che facile per lo storico della filosofia pronunciare un giudizio critico sul pensiero di BENEDETTO CROCE (1). Se la storia della filosofia s'identificasse con la storia della cultura, il Croce sarebbe certamente il maggior filosofo della nostra epoca. Se invece la filosofia va considerata, nel suo significato classico, come scienza avente un suo determinato oggetto e problemi propri, allora la figura del Croce ci appare di proporzioni più limitate e più che un filosofo, nel senso canonico della parola, potremmo chiamarlo un « temperamento filosofico ». Quel che è certo è che la filosofia, come ricerca autonoma, non ha mai interessato il Croce: gli è giovata per risolvere un complesso imponente di *quaestiones* riguardanti l' arte, la storia, la letteratura, la politica, ecc., tutte di im-

(1) È nato a Pescasseroli (prov. dell'Aquila) il 25 febbr. 1866. Compì gli studi secondari in un collegio cattolico di Napoli, ma, perduti i genitori nel terremoto di Casamicciola (1883), si recò a Roma dallo zio Silvio Spaventa. Si iscrisse nella Facoltà di giurisprudenza a Roma, ma seguì solo le lezioni di Antonio Labriola, senza addottorarsi. Tornato a Napoli, continuò gli studi come autodidatta. Tutta la vita del C. s'identifica con i suoi indefessi studi e con la sua prodigiosa ed ininterrotta attività di scrittore, dalla quale non è stato distolto del tutto nemmeno quando ha esercitato pubblici uffici. Senatore del Regno dal 1911; dal giugno 1920 al luglio 1921 fu Ministro della Pubblica Istruzione.

mediato interesse per lo storico e il critico abruzzese. E, anche nel trattare questi problemi, egli è stato più che altro un eccellente metodologo. Mentalità aperta ad una molteplicità d'interessi culturali, il meno che ha sentito e sente sono i problemi filosofici veri e propri. La sua indifferenza (quando non si aggiunge lo scherzo e a volte lo scherno) per i problemi tradizionali della filosofia (Dio, il mondo, l'anima); il suo modo di trattare e di risolvere il problema gnoseologico; la sua posizione tutt'altro che originale e molto discutibile circa il problema delle « scienze » e dei suoi rapporti con la filosofia; il suo disinteresse quasi totale per quanto d'importante il pensiero filosofico ha prodotto all'incirca nell'ultimo quarto di secolo; la sua continua opposizione alla cosidetta filosofia « teologizzante »; la sua totale incomprensione delle religioni confessionali con una buona dose, tutt'altro che di buon gusto, di anticlericalesimo di altri tempi, si spiegano appunto con il limitato interesse che il Croce ha per la filosofia in senso proprio. Accettare con lui che la filosofia è tutta nelle questioni particolari, e che è metodologia della storia, sarebbe concedere troppo alle manchevolezze del pensiero crociano; quasi come dar ragione alla volpe della favola che considerava l'uva acerba perchè non arrivava a mangiarla. Io credo, pertanto, che l'attività del Croce critico estetico-letterario e storico, erudito e diligente e intelligente ricercatore, piuttosto che essere marginale rispetto a quella del Croce « filosofo », rappresenti invece la vera feconda e duratura attività del Croce. Di ciò è prova ancora che la proficua influenza del Croce si è esercitata più sui letterati, i critici e gli storici anzichè sui filosofi. Croce ha giovato moltissimo alla cultura italiana (e, in alcune cose, anche a quella mondiale), ma (potrei sbagliare) molto meno alla filosofia; tranne che la filosofia, come è stata nei suoi grandi sistematori da Platone ad Hegel e a Rosmini, per l'intervento irresistibile di un gruppo di scrittori contemporanei — tra cui il Croce — non debba di colpo essere considerata tutta filosofia « da professionali ».

Comunque, è fuori discussione che *La Critica* (1903), rivista di cultura, segna una data anche nella storia della

filosofia italiana del nostro secolo. Essa ha contribuito efficacemente a quella vasta e profonda restaurazione dei nostri studi filosofici, iniziatisi, come abbiamo detto, fin dagli ultimi anni del secolo scorso. Il Croce fino ad oggi e il Gentile fino al 1923, con la loro assidua collaborazione alla sopradetta Rivista, non solo hanno riformato gli abiti mentali della cultura nazionale, ma hanno suscitato in tutti gli ambienti culturali tanta ansia di ricerca e di lavoro, che costituisce buona parte del nostro attuale patrimonio spirituale. È anche vero però — ed ormai si è in grado di poterlo notare — che se in un primo tempo la nuova ventata rinnovatrice, nel suo fecondo ed immediato svolgersi ed affermarsi, diede all'atmosfera della cultura del tempo vita e freschezza, in un secondo tempo formò anch'essa certi abiti mentali, a cominciare dagli stessi Croce e Gentile, limitati ad alcuni metodi fissi e a determinati schemi e formule e fedeli ad un sistema di critica aggressiva, irosa ed ingiusta, che spesso, non solo non ha tenuto conto del valore innegabile di alcuni tra gli avversari, ma non ha neanche rispettato il galateo. D'altra parte, nella maggioranza dei seguaci del Croce, e sopratutto del Gentile, metodi, problemi e soluzioni dei due maestri, hanno finito per cristallizzarsi in determinati luoghi comuni, tanto da creare un'atmosfera stagnante e un manierismo di scuola non di rado sterile e spesso anche petulante. Basta tener presente, per esempio, l'uso e l'abuso che si è fatto delle teorie estetiche del Croce e del metodo, ereditato dallo Spaventa, ed applicato con fortuna dal Gentile, di costruire la storia della filosofia. L'estetica crociana si è ridotta, presso i suoi meno intelligenti seguaci, alla meccanica applicazione di due formulette e a misurare con il metro e a tagliare con il coltello la « poesia » dalla « non poesia »; e il metodo storiografico del Gentile (parimenti presso i seguaci più grossolani; e non sono pochi) a vedere in ogni pensatore un precursore dell'idealismo moderno, cioè quanto in lui vi ha di « kantiano » o di « hegeliano » e quel che tale non è; e giudicarlo, vivo o morto, in base a questa comoda ma poco intelligente diagnosi. Si è che il Croce in parte e di più il Gentile non hanno trovato

in loro le energie per rinnovarsi nè seguaci davvero capaci di rinnovare le loro filosofie. Così la rifioritura filosofica e culturale, dovuta al Croce e al Gentile (che costituisce un patrimonio spirituale cospicuo e rispettabilissimo fino alla fine della Grande guerra), in questo ultimo ventennio ha visto gradatamente affievolire la propria fecondità fino a sopravvivere a se stessa. Interessi e problemi nuovi sono sorti e sorgono e per essi i due maggiori e più fortunati rappresentanti del pensiero italiano contemporaneo o non hanno nulla da dire, o non hanno disposizione adatta per comprenderli.

Come è noto, lo stesso Croce, in un volumetto autobiografico (2), ha dato notizia della sua formazione mentale. Il De Sanctis e il Labriola lo hanno indirizzato verso i problemi dell'estetica e della storia, che sono rimasti sempre centrali nello svolgimento del pensiero crociano, sul quale hanno poi influito lo Herbart e il Vico e, solo in un secondo tempo, lo Hegel e il Gentile. Questi ultimi autori lo hanno liberato dal positivismo (dal quale il Croce assorbì la mentalità storicistica) e dallo spiritualismo religioso e lo hanno portato « a una concezione idealistica della storia fondata su un'intuizione strettamente immanentistica dello spirito come realtà universale » (3).

Noi non vogliamo mettere in dubbio ciò che il Croce ha detto di se stesso, ma, anche ammesso che il Vico abbia influito prima dello Hegel e che lo Spaventa non abbia influito affatto, tuttavia è certo che egli ha visto nel Vico quel principio dell'immanenza del reale, che, preso a sè, non è tutto Vico e, considerato nello spirito della filosofia vichiana, non è più immanenza (4). Il

(2) *Contributo alla critica di me stesso*, edito nel 1918 ed ora ristampato in appendice al vol. *Etica e Politica*.

(3) A. Carlini, *op. cit.*, pp. 221-22.

(4) Cfr. Chiocchetti, *La filosofia di B. C.*: il cap. « Verso il sistema crociano » e la « Nota » (pp. 143-44) in risposta al De Ruggiero, il quale, invece, aveva scritto contro il Ch. (*op. cit.*, vol. II, p. 210) « che la genesi del pensiero del Croce si spiega rimontando non la corrente centrale metafisica Kant-Fichte-Schelling-Hegel-Spaventa, ma una corrente laterale, che ha per suoi estremi Vico e De Sanctis », Vedi anche R. Miceli, *op. cit.*, pp. 64-65.

Croce, in fondo, rispetto a Vico, ha mantenuto lo stesso atteggiamento assunto rispetto allo Hegel e allo Spaventa (alla « corrente teologica », com'egli dice), cioè eliminare qualunque residuo di trascendenza, per conquistare l'immanenza assoluta e l'« universale concreto ». È qui tutto lo spirito di quella che il Croce ha autodefinito la « filosofia dello spirito ». Le tappe più prossime di essa — a cominciare dal Kant — erano segnate dallo Hegel e dallo Spaventa. Vico vi entrava come il filosofo della metafisica della mente, interpretata secondo lo spirito dell'immanentismo moderno e certo non vichiano (5).

Il Miceli nota anche giustamente che la speculazione italiana della prima metà dell'ottocento, con i grandi sistemi del Rosmini e del Gioberti, entrava nel sistema crociano « attraverso una interpretazione spaventiana di esso, e, quindi, per il mezzo di un pensamento già hegelianamente idealistico della storia ».

(5) Anche recentemente il Croce ha insistito sulla sua interpretazione del Vico ed è tornato sulla questione dei rapporti del Vico con l'ortodossia, ma con argomenti del tutto estrinseci. Cfr. la Prefazione alla rist. del libro di G. F. FINETTI, *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G. B. Vico* (Bari, Laterza, 1936) ed ora nelle *Conversazioni critiche*, Serie V, ivi, 1939, pp. 303 e segg.

Esattamente scrive F. PARDO (*La filos. teoretica di B. C.*, pp. 31-32) che la tendenza del Croce a risolvere il reale nello spirito e a concepire questo come attività universale creatrice, « non ci sembra possa essere alimentata dal solo studio del Vico; ma, al contrario, la stessa valutazione del Vico quale precursore della filosofia moderna appare più facilmente spiegabile se si ammette che la mente del Cr. abbia già assimilato, sia pure per via indiretta, le esigenze direttive dell'idealismo moderno ». Che il Vico fosse inteso a soddisfare tali esigenze, lo dice chiaramente lo stesso Croce nella « Critica » (1904, fasc. IV, p. 262), quando scrive che per progredire in filosofia bisogna riattaccarsi « in qualche modo » allo Hegel, « l'ultimo e insieme principale rappresentante del movimento idealistico seguito alla critica kantiana; la quale aveva bensì conquistato l'idea della sintesi a priori, ma aveva lasciato il *caput mortuum* della ragione pratica, fondamento di affermazioni teoretiche ». Per un'esatta interpretazione del pensiero del Vico, fondamentalmente in armonia con lo spiritualismo cristiano-cattolico, cfr. in special modo l'ottimo lavoro di E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di G. B. Vico*. Oltre che dal C., l'interpretazione crociana del Vico è stata fortemente scossa, sia da parte di altri studiosi cattolici (tra cui, in prima linea, F. AMERIO), come da altre parti (GIUSSO).

Per lo stesso motivo vi rientrava lo Hegel, altrimenti il Croce avrebbe conservato la sua « condizione mentale... di antihegeliano e di antimetafisico nella teoria della storia e nella generale concezione del mondo » (6). Al contrario, non poteva rientrarvi lo Spaventa, perchè « proveniva dalla chiesa e dalla teologia » e aveva speculato quasi esclusivamente intorno al problema « del rapporto tra l'Essere e il Conoscere », problema della trascendenza e dell'immanenza « problema più specialmente teologico-filosofico ». Invece il Croce si acquietò « presto in una sorta d'inconsapevole immanentismo », interessandosi solo al mondo in cui effettivamente viveva, « e non sentendo direttamente e in primo luogo il problema della trascendenza ». Come egli aggiunge: « Ciò che veramente mi suscitava interessamento, e mi costringeva a filosofare per brama di luce, erano i problemi dell'arte, della vita morale, del diritto, e più tardi quelli della metodologia storica ossia del lavoro che mi proponevo di esercitare » (7). Questa confessione è sembrata molto grave tanto da non doversi prendere alla lettera (8). Oggi, dopo che lo sviluppo della filosofia crociana può considerarsi completo, credo che essa risponda a verità e spieghi a meraviglia la particolare posizione del Croce rispetto ai suoi maestri e il vero significato di tutto il sistema della filosofia dello spirito. Al Croce è interessato conoscere solo cosa sono l'arte, la storia, la morale, il diritto, cioè le varie forme dell'attività umana. Si badi: non che cosa sia in sè lo spirito umano e l'uomo come spirito, ma che cosa siano le manifestazioni dello spirito umano e in che cosa l'una si distingua dall'altra e quale il loro rapporto. Restano così fissati i due cardini del pensiero crociano: la dialettica dei distinti e la riduzione del reale alla storia, che è *sic et simpliciter* la « filosofia dello spirito », o « umanesimo », o « immanentismo » o « storicismo assoluto », che fa sempre lo stesso. Il Croce aveva davanti a sè tutto il positi-

(6) *Contributo cit.*, p. 57.
(7) *Idem*, pp. 55-56.
(8) Così è sembrato ad U. Spirito. Cfr. U. Spirito - A. Volpicelli - L. Volpicelli, *B. C.*, p. 10.

vismo e poteva constatare che i maggiori teorici di questa filosofia, proprio tenendo fermo il loro agnosticismo o disprezzo metafisico, si consideravano umanisti e vichiani, facevano gli storicisti e i teorici dell'arte, della morale e del diritto. Ma i positivisti avevano una concezione « naturalistica ed estrinseca » della storia, che non soddisfaceva e non spiegava l'attività umana. Era necessario soppiantarla con una concezione « spiritualistica ed intrinseca ». Ecco l'incontro del Croce con l'idealismo tedesco di Kant ed Hegel e l'interpretazione immanentistica di Vico; ed ecco il « processo » iniziato dal Croce « proprio a cominciare dall'anno 1900 » e « sostanzialmente venuto a compimento prima del 1915 » (9). Al positivismo come ricerca di un metodo per studiare e classificare i *fatti* della natura, il Croce sostituisce il suo positivismo come ricerca di un metodo per intendere i *fatti* dell'attività umana. Interessarsi di altro, ripete il Croce con i positivisti, è perder tempo ad acchiappare mosche. D'altra parte, la concezione del concetto come « universale concreto » ha dato al Croce la possibilità di sostituire ai fatti naturalisticamente intesi, i fatti come risolventesi nel processo dell'attività spirituale, mentre la spinta idealistica e romantica del suo pensiero lo ha portato, a differenza del positivismo, a ristabilire i concetti dell'autocoscienza e dell'unità dello spirito, che, in una filosofia che vuole essere dell'immanenza, significa unità del reale. Malgrado tutto, però, il Croce ha conservato costanti certi atteggiamenti positivistici, retaggio dell'ambiente, in cui avvenne la sua prima formazione mentale. Decisivo pure per lui l'incontro con il materialismo storico del Marx, da cui mutuò, tra l'altro, il concetto dell'autonomia dell'attività economica.

Significativa a questo proposito è una notissima « Nota » del Croce *Sulla filosofia teologizzante e le sue sopravvivenze* (10). Secondo questa Nota, è un principio

(9) Croce, *Conversazioni critiche,* Serie V cit., p. 172.

(10) Letta all'Accad. Pontaniana il 19 genn. 1919 ed ora ristampata nei *Nuovi Saggi di estetica,* pp. 297 e segg. Insistiamo su di essa perchè è caratteristica della mentalità crociana e del cosidetto « crocianesimo ».

inconfutabile « l'unità del problema con la soluzione »: formulare un problema significa nell'atto stesso risolverlo. I cosidetti problemi non risolti o insolubili sono tali solo di nome, « pretesi problemi », problemi « ipotetici », dove è implicato un « se ». Tale è, per esempio, il problema se l'anima sia mortale o immortale, che non è un problema, perchè i termini di esso non hanno un senso. Come questo, così tutti gli altri problemi detti « ultimi », « massimi », « eterni », tutti problemi da « mestieranti della filosofia », da « compositori di tesi di laurea, di titoli da concorsi, esercitazioni da riviste e da accademie » (11). In tal modo, secondo questo punto di vista, il *Fedone*, per esempio, filosoficamente, è una « tesi di laurea », scritta da un « mestierante della filosofia » per procurarsi un « titolo di concorso »... per l'Accademia di Atene!

Secondo un secondo atteggiamento, dice il Croce, questi problemi si possono risolvere, ma « con l'immaginazione »; e nascono così le metafisiche « di bella apparenza », cose « non pensate e non operate », dovute alla « fede nel senso passionale di questa parola », senza la « critica e l'opera », propria invece dei « problemi di pensiero effettivo e di pratica effettiva ». Ciò significa che, perchè non si faccia i passionali e i vanesii, bisogna attenersi ai fatti, ai fatti e basta e che i tre quarti dei sistemi filosofici sono frutto dell'immaginazione e della fede nel senso passionale.

Criticato l'atteggiamento degli scettici o agnostici, pigri o pessimisti, ecco qual'è invece « l'atteggiamento del *pensatore* (12) di fronte a quei problemi insolubili »: « poichè essi, irreali come problemi, sono pur reali in quanto sforzi inani, in quel loro ibridismo d'immaginazioni e concetti, in quel loro miscuglio di volontà e velleità, egli è chiamato ad intendere come e perchè essi siano venuti al mondo » (13). In altri termini, il compito del « pensatore » vero di fronte ai massimi problemi è

---

(11) *Idem*, p. 301.
(12) Il corsivo è mio.
(13) *Idem*, p. 303.

quello di studiarne la genesi psicologica — o meglio patologica — e così dissolverli e guarire l'umanità da queste ubbie inutili; proprio il metodo di taluni notissimi positivisti, studiosi del « fenomeno » religioso e di fenomeni consimili; proprio il metodo usato dal « fenomenista » C. Guastella (ma con quanta più serietà!). Presso a poco il pensatore verace deve comportarsi di fronte ai « metafisici » come il « furbo » davanti a un prestigiatore: quel che tu mi fai vedere è un trucco; io ti spiego la genesi del trucco e tutto è finito. Dopo Croce, dunque, il compito del pensatore rispetto ai problemi della metafisica è quello di svelare tutti i trucchi, di sciogliere i giuochi di parole e far vedere che sono giuochi. Non pare di sentire qualcuno dei nostri pragmatisti? E non pare che il Croce, storico e critico, abbia l'aria di dire che, in fondo in fondo, la filosofia è un trucco? Ma forse l'elegante e suggestivo scrittore è vittima, più dei metafisici, dell'eleganza e della suggestione del suo scrivere e del suo modo di pensare. « Critica » della metafisica o « pregiudizio » (vorrei dire, superstizione) antimetafisico?

Naturalmente residui di questi problemi si trovano anche nei pensatori che hanno cercato di eliminarli. Per il Croce, questi residui sono quanto di « mitologico » resti ancora in loro, cioè di « teologizzante », o meglio ancora di « morto ». Così ciò che è morto in Kant è, tra l'altro, la cosa in sè, in Hegel la metafisica della mente, il logo che si svolge inconsapevolmente nel mondo della Natura per poi ritrovarsi nel mondo dello Spirito, una logica che è preceduta da una Fenomenologia, ecc. (14); e nel nostro Vico la Provvidenza, ecc. Ciò che

(14) Rispetto all'hegelismo così inteso, dice il C., la « *Filosofia come scienza dello spirito*, da me disegnata, non è la prosecuzione, ma la totale eversione dello hegelismo. Perchè, infatti, essa nega la distinzione di Fenomenologia e Logica; nega non solo le costruzioni dialettiche della Filosofia della natura e della storia, ma anche quella della Logica stessa; nega la triade di Logo. Natura e Spirito, ponendo come solo reale lo Spirito, nel quale la natura è nient'altro che un aspetto della spirituale dialettica stessa. Ma se, invece, nello Hegel si dà risalto soprattutto alla rigorosa tendenza verso l'immanenza e la concretezza, e alla conce-

in loro c'è di « vivo » è il porsi problemi « concreti », cioè storici, morali, ecc., l'incontrarsi con « forme di attività, con forme del fare, e, tra queste forme del fare, con le forme del cosidetto conoscere che anch'esso si è... dimostrato come un fare e un fare non meno reale di ogni altro ». « L'indagatore » dei problemi « concreti », se affissa l'ingombrante metafisica, « vede con meraviglia decomporsi al suo sguardo l'immane fantasma, come, nella leggenda cantata dal Keast, la larva femminile all'occhio acuto e insistente del sofista, che le si era posto di rimpetto nel convito » (15). Io credo invece che uno di quei tanti « mestieranti della filosofia », già ricordato, a considerare l'indagatore che cerca forme del fare e non riesce a staccare lo sguardo dalla terra, sicuro che un palmo al di sopra della sua testa ci stanno soltanto le nuvole, lo compianga come uno dei tanti prigionieri della « caverna », che enumerano ombre e, beati del loro stato, si ribellano a chi vuol trarli alla luce.

Credo che quanto ho detto intorno alla forma mentale del Croce illumini, più che la sua filosofia, la posizione del critico e dello storico di fronte alla filosofia e provi come il Croce, in fondo, malgrado le apparenze, si riallacci a quella stessa mentalità antifilosofica, caratteristica di alcune correnti « filosofiche », che, tra la fine del secolo scorso e il principio del nostro, con motivi più o meno cari all'idealismo moderno, reagirono al positivismo. Ereditano da esso la mentalità antimetafisica, ma trasformano l'evoluzionismo naturalistico in attivismo dello spirito, e il Croce, in particolare, nello studio della attività di alcune forme spirituali. Ora una critica della posizione filosofica del Croce, a mio avviso, non va fatta considerando le difficoltà della dialettica dei distinti o del problema dell'unità dello spirito e simili, ma inda-

---

zione di una logica filosofica intrinsecamente diversa da quella del naturalismo, certamente la *Filosofia come scienza dello Spirito* riconosce, se non proprio come suo padre (perchè padre di lei non può essere, com'è chiaro, che il suo autore medesimo), certo come suo grande antenato lo Hegel e, più remoto e non meno venerando, il Vico » (*Contributo* cit., p. 63).

(15) *Nuovi Saggi di estetica*, cit., p. 307.

gando se sia giustificato il suo atteggiamento di fronte alla filosofia vera e propria, e se si possa essere « indagatori » di « forme » spirituali nell'atto stesso che si nega la esistenza di un problema dello spirito. Noi, in altre parole, domandiamo al pensiero crociano — premurosi quanto il Croce di renderci conto dell'arte, della storia, della morale, del diritto, cioè di quel mondo umano, oltre il quale egli non vede o si rifiuta di vedere altro (come quell'aristotelico che non volle poggiar l'occhio sul cannocchiale di Galilei) — se è possibile renderci conto di tutte queste cose, nel momento stesso che accantoniamo tra le robe vecchie i massimi problemi; o se, per caso, una filosofia veramente *umana* e *spiritualistica* (e non empiristica e naturalistica, anche se di un naturalismo diverso da quello del positivismo) reclami di poggiare su quelle realtà o enti da perditempo, per evitare il pericolo di ridurre le « forme del fare » alle tanto temute « mitologie » e ad inconsistenti fantasmi.

2. *Dialettica dei distinti e dialettica degli opposti.* — Com'è noto, il primo influsso dello Hegel sul Croce è solo indiretto: attraverso lo studio dell'economia marxista, alla quale il Croce, oltre che dal Labriola, fu portato anche dalla maggiore aderenza alla realtà storica che il marxismo ha rispetto allo Hegel. Dopo gli studi di economia, l'attenzione del Croce venne rivolta ai problemi di estetica, che ebbero la loro prima formulazione nelle *Tesi fondamentali di un'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1900) e poi nella prima edizione dell'*Estetica* (1902). Già in questi scritti il Croce, spinto dalla sua costante esigenza di studiare e di determinare le forme dell'attività dello spirito, formula la sua teoria delle forme spirituali distinte. Quando, dunque, il Croce si accostò allo Hegel, la dialettica dei distinti era già una posizione conquistata. Essa pertanto determina il suo duplice atteggiamento di fronte allo Hegel: da un lato giustificare i distinti di fronte alla hegeliana dialettica degli opposti, e dall'altro mitigare, attraverso l'influsso dello Hegel (e del Gentile), la rigidità e il dogmatismo della prima formulazione. Così il pro-

blema dei distinti poneva nello stesso tempo quello dell'unità dello spirito. Tutto lo svolgimento del pensiero crociano può dirsi polarizzato intorno a questo problema: mantenere i distinti senza sacrificare l'unità dello spirito. Ciò significa: togliere ai distinti qualunque carattere empirico-psicologico e all'unità qualunque residuo di astrattezza e di staticità.

Il Croce non è arrivato di colpo alla formulazione definitiva del problema e alla sua attuale soluzione. Data la sua precedente formazione culturale e i suoi interessi, il Croce assume di fronte allo Hegel una posizione critica. Egli accetta (e la considera una conquista decisiva) la critica hegeliana alla logica intellettualistica e precisamente: riforma del principio di contraddizione, critica del principio d'identità, instaurazione della logica del divenire o dialettica o della storia (15 bis).

Però il C. osserva che lo spirito non è solo sintesi di opposti, ma anche di distinti e che le due sintesi sono irriducibili. Lo spirito come attività universale è un'astrazione e spirito concreto significa agire, esplicarsi in una determinata forma di attività. Le varie forme dello spirito non si negano l'una nell'altra, come gli opposti nella sintesi: lo spirito, nel suo divenire, conserva le

---

(15 bis) Come abbiamo accennato, il C. ha spogliato il « sistema » dello Hegel di quanto in esso vi ha di conchiuso e di teologico, che, secondo il C., è contrario alla logica del divenire, la vera scoperta hegeliana. Perciò nella « riforma » crociana dello hegelismo sono considerate « soprastrutture » del sistema l'estetica (una specie di teologia dell'arte), la filosofia della storia (anch'essa di carattere teologale), la filosofia della natura (costruita con procedimenti mentali contrari a quelli della scienza moderna), il dualismo tra spirito e natura, tra divenire ed essere, i residui di intellettualismo (eliminati dal C. attraverso una ripresa della dottrina kantiana dell'intelletto come atto del giudicare). Così il C. ha ridotto lo Hegel alle proporzioni dei suoi interessi culturali, lo ha depauperato del vigore metafisico (« laicizzato »); ha operato la riduzione dell'idealismo assoluto a storicismo assoluto o ad « umanesimo ». È ormai decisa « la riduzione della didascalica filosofica a metodologia della storia », la quale « chiude la via a un possibile fraintendimento metafisico della filosofia dello spirito e dello spiritualismo assoluto, e conferisce a questo il nome più calzante di storicismo assoluto » (*Il concetto della storia come storicismo assoluto*, nel vol. *Il carattere della filos. moderna*, p. 72).

forme, i *gradi* che, esplicandosi, assume. Nè si tratta di « classificazione », ma di « implicazione » dei gradi (16). Grande è la differenza che passa tra il rapporto dei distinti e la sintesi degli opposti. Se confrontiamo il rapporto dei gradi *a* e *b* (arte e filosofia, economia e morale) con il rapporto degli opposti α, β, γ (essere, non essere, divenire) ci accorgiamo che *a* e *b* « sono due concetti, il secondo dei quali sarebbe arbitrario e astratto senza il primo, ma che, nel suo nesso col primo, è reale e concreto quanto quello. Invece α e β fuori di γ non sono due concetti ma due astrazioni: il solo concetto è γ, il divenire. Nella teoria dei gradi, i due momenti sono entrambi concreti; nella sintesi degli opposti entrambi astratti, l'essere puro e il non essere. Nel nesso dei gradi, *a* è superato da *b*, cioè soppresso come indipendente e conservato come dipendente; lo spirito nel passare dall'arte alla filosofia — e si dica il medesimo degli altri gradi — nega l'arte, e insieme la serba come forma espressiva della filosofia; nel nesso degli opposti, considerato oggettivamente, *a* e *b*, distinti tra loro, sono entrambi soppressi e conservati; ma solo metaforicamente, perchè non esistono mai come *a* e *b* distinti » (17). Dunque, per il Croce, se si vuole evitare il panlogismo hegeliano che mette capo anche al dualismo del mondo della natura e del mondo dello Spirito, è necessario ammettere, oltre alla dialettica degli opposti (essere, nulla; vero, falso; buono, cattivo; ecc.) anche la dialettica dei distinti: bello, vero, utile, buono.

In altri termini, lo Hegel ha scoperto che il principio del pensiero e della realtà è l'opposizione o la contraddittorietà dialettica, cioè il nesso degli opposti (ed è questo il suo maggior merito), ma ha esteso il rapporto di unità-opposizione a tutte le forme della vita dello spirito senza distinguere tra opposti e distinti. Tale distinzione fa valere il C., per cui l'errore resta errore, anche se è stimolo alla verità; il brutto resta brutto, anche se pro-

---

(16) *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filos. di Hegel*, nel vol. *Saggio sullo Hegel* ecc., p. 84.

(17) *Idem*, pp. 88-89.

voca il desiderio del bello, ecc. Non la deduzione delle forme l'una dall'altra in una catena di negazioni e di passaggi, ma distinzione di esse e dei loro gradi. Dunque il C., muovendo dalla dialettica hegeliana, è arrivato alla positività del negativo, che è positività del distinto.

Nello svolgere il suo sistema, e cioè nella *Logica* e nella *Pratica* prima e nella *Teoria della storiografia* dopo e poi fino ad oggi, il Croce ha sempre cercato, anche perchè sollecitato dalle critiche del Gentile, di avvicinare sempre più tra loro i distinti fino ad arrivare al concetto di « circolarità » dello spirito, dove il rapporto dialettico dei momenti modifica sensibilmente quello di implicazione dei gradi, che, secondo il Croce, sono tuttavia sempre conservati e da conservare proprio in nome di quella unità dello spirito, che i critici della dialettica dei distinti vedono invece compromessa, tranne che costoro non si accontentino di un'astratta unità, vera finzione (18). Il Croce stesso, del resto — dopo aver notato

---

(18) È noto come la dialettica dei distinti sia il punto dove maggiormente si sono concentrate le critiche e le discussioni. Ne accenniamo nella Bibliografia. Qui ci limitiamo a ricordare soltanto la polemica del Croce e del Gentile, che è servita di base agli altri critici. Il CROCE nel giornale « La Voce » (*Intorno all'idealismo attuale,* 13 nov., 1913) osserva che gli attualisti non combattono solo la distinzione astratta, ma ogni distinzione e non affermano « il concetto concreto (unità nella distinzione), ma la *concretezza senza concetto* ». « Voi — continua il C. — volete starvene immersi nell'attualità, senza veramente pensarla; perchè pensare è unificare distinguendo e distinguere unificando, il che voi considerate come un trascendere l'attualità. Perdonate, ma cotesta è la schietta posizione mistica, e si esprime, o piuttosto non si esprime, nell'Ineffabile ». L'atto puro è indifferente « ad ogni distinzione e l'attualismo non è nè *idealismo* o *spiritualismo,* nè *storicità,* ma *misticismo,* che non si rifà nè a Kant nè ad Hegel, ma allo Spaventa, che fu sempre assillato dal problema dell'unità. Ora l'unità astratta riduce ad illusioni l'errore e il male e fa apparire la vita "*una commedia di equivoci*" ».

Il GENTILE, nella risposta sulla stessa rivista (11 dic. 1913), osserva come le determinazioni oscillino « tra l'empirico e il metafisico » e come, nel pensiero del C., il conoscere « non può essere risoluto dal soggetto che lo conosce, nella sua attività conosciti-

come il gran lavoro della filosofia moderna sia stato quello di distinguere le varie forme dello spirito per guadagnare un nuovo concetto dell'unità, fatta coincidere dallo Hegel con quello dell'opposizione viva ed attiva, e come questo concetto debba essere approfondito per mettere in chiaro la distinzione, che è fondamento, condizione e molla dell'opposizione — così delinea chiaramente il suo pensiero su questo punto: « La definizione della unità concreta come distinzione (distinzione concreta, e, come avrebbe detto lo Hegel, « irrequieta », e perciò tutt'uno col processo unitario) esclude affatto il pensamento della distinzione come di una molteplicità, i cui termini siano uno fuori dell'altro, reciprocamente trascendenti. E lo esclude appunto perchè ciascun termine di essa, ciascuna forma dello spirito, è insieme, per così dire, la condizione e il condizionato delle altre, ciascun elemento è insieme risultante; onde le forme spirituali (che nello Hegel assumevano il simbolo triangolare o triadico di tesi, antitesi e sintesi, di affermazione, negazione e mediazione, di positivo astratto, negativo astratto e positivo concreto, cioè di due astratti rispetto a un concreto che, in quanto ultimo, è insieme il vero primo) si rappresentano qui nello schema del circolo, cioè proprio nella figura geometrica più ricca di geometrica irrazionalità, e la cui riduzione alla geometria lineare (qui simbolo della logica intellettualistica) è screditata e proverbiata da lungo tempo sotto il nome di « quadratura del circolo » (19). La concreta distinzione è « l'unità

---

va », perchè quel conoscere è posto « accanto ad un'azione, e formante con essa un sol tutto » e quest'azione è concepita « come oggetto, puro oggetto, del conoscere, senza che il conoscere e il volere si possano concepire come soggetto ». Ritorcendo l'accusa, aggiunge che « su questa via si va a finire agli antipodi di quella filosofia moderna », che il C. vuol « concepita come filosofia dell'assoluta immanenza, e, perchè sia tale, come assoluto idealismo o spiritualismo ». Il Croce replicò ancora sulla « Voce » del genn. 1914. I due art. del C. sono ora ristampati nelle *Conversazioni critiche*, Ser. II, pp. 67-95 e quello del G. nei *Saggi critici*, Serie II, Firenze, Vallecchi, 1927, pp. 11-35.

(19) Ci sarebbe veramente molto da discutere fino a che punto la dialettica dello Hegel si possa considerare un processo « li-

stessa concreta », che « non ha nulla della molteplicità irrelativa e che nella logica formalistica e naturalistica è nota come classificazione... In questa distinzione che è processo di unità, ed è la concreta unità, non fa d'uopo, dunque, introdurre correzione alcuna, per conferire ad essa la saldezza unitaria, che ha già in sè; chi la pensa, si avvede di non poterla mai pensare nè come unità fuori della varietà, nè come varietà fuori della unità » (20).

L' approfondimento del problema distinti-unità ha portato il Croce ad accentuare l'« unità » del reale, con la quale coincide anche l'esigenza di « distinguere » i vari gradi dello spirito: esistono concretamente forme spirituali differenti dal pensiero, ma sempre come attuazioni della stessa unità spirituale. Ciò ha indotto lo scrittore abruzzese a vedere rispecchiato nella creazione artistica tutto l'universo nella sua unità-totalità e ad identificare storia e filosofia, essendo quest'ultima *momento metodologico* della prima. Il circolo delle quattro forme è saldato e in esso è racchiusa tutta la realtà nel suo divenire; ogni residuo di trascendenza è eliminato.

Risulta ora evidente che il Croce, nell'elaborare la sua dialettica, dipende da Kant e s'incontra con lo Hegel (20 bis): egli trasforma la « sintesi a priori » kantiana in « sintesi di distinti », come gradi e momenti concreti del passaggio dello spirito dall'uno all'altro in un processo circolare « che, mentre consente la totalità della vita spirituale entro ognuna delle sue forme, spiega come, per la legge del divenire che nell'unità del pensiero esige una sintesi di *opposti*, anche storicamente la vita spirituale si svolga in un contrasto di quelle forme, di cui ognuna, per la sua stessa particolarità in cui realizza la totalità, fa appello alle altre come per necessa-

---

neare ». Certo, storicamente, l'interpretazione del Croce è per lo meno soggettiva ed inesatta.

(20) *Nuovi saggi di estetica*, pp. 309-311.

(20 bis) Recentemente il C., ripensando i suoi rapporti col Kant e con lo Hegel, considera il primo, ai fini di una filosofia dello spirito, « di gran lunga più moderno » dello Hegel, in quanto dà la precedenza alla critica sull'enciclopedia (*Il carattere della filos. moderna*, pp. 50-51).

ria aspirazione, sebbene irrealizzabile (chè sarebbe la scomparsa del pensiero e della vita stessa), all'unità assoluta » (21). Il Croce, in definitiva, tenendo presente Hegel e Vico e sotto l'influsso del Gentile, elabora le forme trascendentali di Kant: l'*intuizione*, che esprime il molteplice della sensibilità senza però ricevere il contenuto dalle impressioni; il *concetto*, come « concetto puro », che ha come contenuto non più l'intuizione empirica, ma l'intuizione estetica ed è *sintesi a priori logica*, in cui il giudizio definitorio s'identifica con la percezione nell'atto del giudizio esistenziale o storico; la *volizione del particolare* e la *volizione dell'universale*, che giustificano la forma economica (utile) e la forma della moralità (bene). Abbiamo così, entro l'unità, la distinzione dei quattro gradi dell'attività dello spirito: Arte, Filosofia, Economia, Morale.

3. *Il sistema della « Filosofia dello spirito »*: a) *L'Estetica.* — Nell'*Avvertenza* alla prima edizione dell'*Estetica* (1902) il Croce scrive: « La Filosofia è unità; e, quando si tratta di Estetica o di Logica o di Etica, si tratta sempre di tutta la filosofia, pur lumeggiando per convenienza didascalica un singolo lato di quest'unità inscindibile ». Quantunque egli allora non pensasse di dare all'*Estetica* « i due compagni » della *Logica* e della *Filosofia della pratica*, tuttavia quel primitivo disegno voleva essere « una teoria estetica, compiuta ma breve, inquadrata in uno schizzo generale della Filosofia dello spirito » (22). Fin dalla prima stesura dell'Estetica, dunque, la filosofia crociana se non era del tutto dispiegata, vi era però implicitamente contenuta. L'ulteriore elaborazione dei problemi estetici ha seguito di pari passo lo spiegamento della Filosofia dello spirito con armonica corrispondenza tra i vari momenti, con linearità di disegno, con semplice ma robusta architettura e in uno stile chiaro ed efficace da grande scrittore.

---

(21) A. Carlini, *op. cit.*, p. 224. Cfr. anche F. Pardo, *op. cit.*, pp. 44-46.

(22) *Avvertenza* alla III ediz. (1908).

Quando il Croce, fin dalla nota memoria letta nel 1900 all'Accademia Pontaniana di Napoli, cominciò a trattare i problemi di estetica, si trovava davanti le teorie « dell'Estetica metafisica » (23). Tali teorie egli si accinse a criticare e a combattere, inserendo in questa critica, come elementi positivi, le dottrine estetiche del Vico e quelle del De Sanctis (24). Liberato il terreno da concetti ritenuti falsi, il Croce, nei successivi ripensamenti delle sue teorie, ha chiarito e messo in maggiore luce alcuni problemi ed aspetti dell'estetica con costante autocritica, che forse darà ancora nuovi frutti. Senza parlare, poco intelligentemente, di tre o più estetiche del Croce (25), noi esponiamo in breve i punti fondamentali della teoria.

« La conoscenza ha due forme: o è conoscenza *intuitiva* o conoscenza *logica;* conoscenza per la *fantasia* o conoscenza per *l'intelletto;* conoscenza dell'*individuale* o conoscenza dell'*universale;* delle cose *singole* ovvero delle loro *relazioni;* è, insomma, o produttrice d'*imma-*

---

(23) *Avvertenza* alla V ediz. (1921).

(24) Ciò spiega l'accento polemico sia della « teoria » che della « storia » dell'*Estetica*. Il Croce stesso nell'*Avvertenza* alla V. ediz. scrive: « Del resto, il fine di quella parte storica non era tanto storico quanto polemico, e di una polemica che assai volentieri si coloriva di satira; Antonio Labriola, quando la lesse, me la definì scherzosamente, ma pure non senza qualche verità, un « camposanto ». E aggiunge: « Ora renderei, e anzi ho già reso col fatto, migliore giustizia ai pensatori precedenti, verso i quali è cresciuta la mia simpatia ». D'altra parte, pur considerando sempre il De Sanctis il suo « ideale maestro », la scuola del quale, « attenta e deferente, è durata per oltre un trentennio », il Croce ha acquistato la consapevolezza di dovere andare oltre il De Sanctis. Il riconoscimento del carattere individualistico della storia della poesia e dell'arte, egli scrive, « e il concetto del carattere lirico dell'arte, mi hanno fatto discostare in più punti importanti, così nella teoria come nella pratica della critica e storia letteraria, dal De Sanctis; e ora non ripeterei senza riserva quel che dicevo in questo libro, che nel De Sanctis la teoria è imperfetta e la critica perfetta, ma direi invece che la critica sua è in esatto rapporto con la sua teoria, dalla quale attinge molte forze e qualche debolezza, ed è da correggere e d'ampliare con la correzione e con l'ampliamento della teoria stessa » (ivi).

(25) Per gli sviluppi dell'estetica crociana cfr. la Bibliografia.

gini o produttrice di *concetti* » (26). La conoscenza intuitiva « non ha bisogno di padroni » e di appoggiarsi ad alcuno; « non deve chiedere in prestito gli occhi altrui perchè ne ha in fronte di suoi propri, validissimi » (27). Ogni vera intuizione o rappresentazione è, insieme, *espressione*. « Ciò che non si oggettiva in un'espressione non è intuizione o rappresentazione, ma sensazione e naturalità. Lo spirito non intuisce se non facendo, formando, esprimendo. Chi separa intuizione da espressione, non riesce mai più a congiungerle. L'attività intuitiva *tanto intuisce quanto esprime* » (28). La conoscenza intuitiva o espressiva si identifica col fatto estetico o artistico e le opere d'arte sono esempi di conoscenze intuitive (29). Nella conoscenza intuitiva le impressioni sono fuse in un tutto organico (*unità* dell'opera d'arte) e l'espressione è sintesi del vario, o molteplice, nell'uno. D'altra parte, « elaborando le impressioni, l'uomo si libera di esse. Oggettivandole, le distacca da sè e si fa loro superiore. La funzione liberatrice e purifica-

---

(26) *Estetica*, 6.a ediz. (1928), p. 3.

(27) *Idem*, p. 4. Il C. vuol dimostrare l'indipendenza della conoscenza intuitiva rispetto a quella intellettuale. L'intuizione è indipendente dal concetto ed anche dalla percezione, o conoscenza della realtà accaduta, in quanto « la distinzione tra realtà e non realtà è estranea all'indole propria dell'intuizione, e secondaria » (p. 6). All'intuizione non sono nemmeno necessari lo spazio e il tempo. Essa si distingue dalla sensazione, mentre non si distingue dalla rappresentazione, se questa s'intende « come qualcosa di ritagliato e risaltante sullo sfondo psichico delle sensazioni » (p. 10).

(28) *Idem*, p. 11. Così il C. riassume questo punto del suo pensiero: « la conoscenza intuitiva è la conoscenza espressiva. Indipendente ed autonoma rispetto all'intenzione; indifferente alle discriminazioni posteriori di realtà e irrealtà e alle formazioni e appercezioni, anche posteriori di spazio e tempo; l'intuizione o rappresentazione si distingue da ciò che si sente e subisce, dall'onda o flusso sensitivo, dalla materia psichica, come *forma;* e questa forma, questa presa di possesso, è l'espressione. Intuire è esprimere; è nient'altro (niente di più, ma niente di meno) che *esprimere* » (ivi, p. 14).

(29) Il C. esclude che l'arte sia un'intuizione di qualità tutta propria; la differenza è quantitativa, non qualitativa. L'arte non si stacca « dalla comune vita spirituale » e le sue vere radici sono nell'animo umano (ivi, p. 17).

trice dell'arte è un altro aspetto e un'altra formula del suo carattere di attività. L'attività è liberatrice appunto perchè scaccia la passività » (30).

In qualunque fatto artistico (una poesia, una pittura, ecc.), dunque, si discernono due elementi: « un complesso d'*immagini* e un *sentimento* che lo anima »; elementi che sono due soltanto nella prima astratta analisi (31). In effetti, « la poesia non può dirsi nè sentimento nè immagine nè somma dei due, ma « contemplazione del sentimento » o « intuizione lirica », o (che è lo stesso) « intuizione pura », in quanto è pura di ogni riferimento storico e critico alla realtà o alla irrealtà delle immagini di cui si tesse, e coglie il puro palpito della vita nella sua idealità » (32). L'intuizione pura in se stessa è essenzialmente *liricità;* e, dove manca il carattere lirico, manca l'arte, proprio perchè manca l'intuizione pura, e vi sarà in cambio quella riflessa, filosofica, storica o scientifica. Intuizione pura, negativamente, significa pura di ogni elemento concettuale(e dunque nè scienza, nè storia, nè filosofia) e, positivamente, che essa non può rappresentare che stati d'animo, che ne determinano il carattere lirico (33). L'arte così definita resta implicitamente distinta da tutte le altre forme dell'atti-

---

(30) *Idem*, p. 24.

(31) Per il C., « non si potrebbero paragonare a due fili neppure intrecciati tra loro, perchè, in effetto, il sentimento vi è tutto convertito in immagini, in quel complesso d'immagini, ed è un sentimento contemplato e perciò risoluto e superato » (*Aesthetica in nuce*, negli *Ultimi saggi*, 1935, p. 4).

(32) *Idem*, p. 4. « Quel che si è detto della « poesia », vale di tutte le altre « arti » che si sogliono enumerare, della pittura, della scultura, dell'architettura, della musica... » (ivi, p. 5).

(33) Con queste precisazioni, contenute nel notissimo saggio *L'intuizione e il carattere lirico dell'arte* (1908; ora nei *Problemi di estetica*, pp. 3-30) il C. ha risposto all'obiezione che la pura intuizione esclude la commozione e il sentimento (la « personalità » dell'artista), cioè essa, come meramente teoretica, non può essere pratica (sentimento, personalità, passionalità (ivi pagina 21). Per il C., invece, intuibilità e liricità sono unificate nell'intuizione pura, per modo che « all'opera d'arte è necessario il momento *classico* della perfetta rappresentazione o espressione », come « il momento *romantico* del sentimento; la poesia, o l'arte in genere, non può essere, esclusivamente, o *ingenua* o *sentimen-*

vità spirituale: dalla filosofia, « perchè filosofia è pensamento logico delle categorie universali dell'essere; e perciò laddove la prima oltrepassa e risolve l'immagine, l'arte vive nella cerchia di questa come in suo regno » (34); dalla storia, « perchè storia importa critica distinzione tra realtà e irrealtà, realtà di fatto e realtà di immaginazione, realtà di azione e realtà di desiderio; e l'arte è di qua di tali distinzioni, vivendo, come si è detto, di pure immagini » (35); dalla scienza naturale, « perchè la scienza naturale è realtà storica classificata e resa astratta »; e dalla scienza matematica, « perchè la matematica opera con le astrazioni e non contempla ». L'arte, inoltre, non è « giuoco d'immaginazione », perchè questo passa d'immagini in immagini, intrattenendosi « nelle parvenze di cose piacenti o di affettivo e patetico interesse », mentre nell'arte l'immaginazione è infrenata « dall'unico problema di convertire il tumultuoso sentimento in chiara intuizione », tanto che si è riconosciuta l'opportunità di non chiamarla « immaginazione », ma « fantasia » poetica o creatrice; non è didascalica od oratoria, cioè asservita o limitata da un intento politico quale che sia, (36) nè si può confondere con alcuna « delle altre forme di azione, intese a produrre certi effetti di piacere,

---

tale, ma, dev'essere, tutt'insieme, ingenua e sentimentale » (ivi, p. 20). Cfr. anche *Aesth. in nuce*, in *op. cit.*, pp. 26-28; e, per maggiore ampiezza di trattazione, il *Breviario di estetica*, ora nei *Nuovi saggi di estetica*.

(34) *Idem*, p. 6. Ciò non significa che l'arte sia irrazionale e illogica, ma che ha una « logica estetica », diversa da quella concettuale.

(35) *Idem*, p. 7. Anche quando si rileva che l'arte osserva la legge del « verisimile », qui il « verisimile » è « nient'altro che una poco felice metafora per designare la coerenza tra loro delle immagini, le quali, se non avessero l'interna coerenza, non sussisterebbero nella forma loro d'immagini... » (ivi, p. 7).

(36) Circa la moralità dell'arte, il C. non nega un'implicita eticità dell'espressione poetica e riconosce di avere, in un primo tempo, esagerato. Consente a riconoscere l'esigenza profonda « che era nel concetto kantiano della bellezza come simbolo della moralità: concetto che io dapprima vidi solo sotto la luce del pericolo che offriva di una ricaduta nel moralismo » (*Conversazioni critiche*, V. p. 84).

di voluttà e di comodo, o, anche, di virtuosa disposizione e di pio fervore » (37). L'arte, infine non è « il sentimento nella sua immediatezza »: altro è il sentimento agito e sofferto, altro il sentimento contemplato. In questa differenza consiste la virtù attribuita all'arte di « liberatrice dagli affetti » e di « serenatrice » (catarsi). E per essa inoltre l'« infinità » dell'espressione si contrappone alla « finità » del sentimento o della passione immediata: « il che si chiama anche il carattere « universale » o « cosmico » della poesia (38).

---

(37) *Aesth. in nuce*, in *op. cit.*, pp. 7-10. Per queste distinzioni dell'arte dalle altre forme della produzione spirituale, cfr. *Estetica*, ediz. cit., pp. 26-102.

(38) Anche su questo punto, il C., preoccupato dapprima di combattere il concettualismo, non vide in maniera esplicita. In un secondo tempo, ha messo in luce le dottrine della liricità, della totalità e moralità dell'arte. Importante per questo riguardo il saggio sul *Carattere di totalità della espressione artistica*, scritto per la rivista londinese *The English Review* (pubblicato nel testo italiano nella *Critica*, 1918, f. III e poi nei *Nuovi problemi di Estetica*, pp. 123-38). In questo saggio, il C. nota che il carattere cosmico o di totalità d'attribuire all'arte non deve consistere nell'accostarla alla religione e alla filosofia (come se l'arte perseguisse il fine, comune a queste due forme di attività, della conoscenza della realtà ultima), nè nel considerare la rappresentazione artistica come rappresentazione giudicante (che è giudizio storico e non arte), in quanto quella è « la forma aurorale del conoscere ». In essa, « il singolo palpita della vita del tutto, e il tutto è nella vita del singolo; ed ogni schietta rappresentazione artistica è se stessa e l'universo, l'universo in quella forma individuale, e quella forma individuale come universo. In ogni accento di poeta, in ogni creatura della sua fantasia, c'è tutto l'umano destino, tutte le speranze, le illusioni, i dolori e le gioie, le grandezze e le miserie umane, il dramma intero del reale che diviene e cresce in perpetuo su se stesso, soffrendo e gioiendo » (*ivi*, p. 126). Dare « al contenuto sentimentale la forma *artistica* è dargli insieme la impronta della *totalità*, l'afflato cosmico; e, in questo senso, universalità e forma artistica non sono due ma uno » (ivi, p. 128). Idealizzare lo sfogo immediato, individualistico, delle passioni, liberarsi dall'interesse pratico, non significa che l'arte sia fredda, indifferente e che sopprima gli interessi, ma piuttosto si tratta « di *farli valere tutti insieme* nella rappresentazione, perchè a questo modo solamente la rappresentazione individuale, uscendo dalla particolarità, acquistando un valore di totalità, diventa concreta-

Come già abbiamo detto, siccome, secondo il Croce, le forme distinte dell'attività spirituale non si possono concepire operanti ciascuna isolatamente, le sopraelencate « negazioni » implicano altrettante « relazioni »: « la categoria dell'arte, come ogni altra categoria, presuppone, a volta a volta, tutte le altre, ed è presupposta da tutte le altre: è condizionata da tutte e pur condiziona tutte ». Così, siccome il fondamento di ogni poesia è la personalità umana, poichè questa si compie nella móralità, la coscienza morale è fondamento di ogni poesia, cioè l'artista deve partecipare del mondo del pensiero e dell'azione, che gli fa vivere il pieno dramma umano. Nè, senza la poesia, che si fa rappresentazione e parola (cantata, dipinta, ecc.), sorgerebbe mai il pensiero logico, che è linguaggio, il quale adopera il linguaggio creato dalla poesia, « discerne, mercè i concetti, le rappresentazioni della poesia, ossia le domina, nè dominar le potrebbe se prima queste future sue suddite non fossero nate » (39).

L'arte come intuizione-espressione porta il Croce all'importantissima identificazione di Estetica o Filosofia della poesia e dell'arte con la Filosofia del linguaggio; « l'Estetica e la Linguistica, concepite come vere e proprie scienze, non sono già due cose distinte, ma una sola » (40). La linguistica fa tutt'uno con l'estetica, « la quale abbraccia il linguaggio nella sua intera estensione, che comprende il linguaggio fonico ed articolato, e nella

---

mente individuale » (ivi, p. 129). Sono, pertanto, anche ingiustificate le paure per l'immoralismo dell'arte, come la pretesa di un artificioso moralismo che dovrebbe insinuarsi nell'opera d'arte. « Perchè, se la forza etica è, com'è certamente, forza cosmica, e regina del mondo che è mondo di libertà, essa domina per virtù propria; e l'arte, con quanto maggiore purezza rifà ed esprime il moto del reale, tanto più è perfetta; quanto più schiettamente è arte, tanto meglio ritrae la morale delle cose stesse » (ivi, p. 131). Se ciò non avviene, se il sensuale e l'osceno (le passioni immediate ed individuali) s'introducono nell'arte, non è che l'arte è immorale, ma si è, invece, che l'arte non c'è.

(39) *Aesth. in nuce*, in *op. cit.*, pp. 10-12.

(40) *Estetica*, p. 155.

sua intatta realtà, che è l'espressione viva e di senso compiuto » (41).

b) *La logica*. - Sappiamo già che, per il Croce, la conoscenza estetica, pur distinguendosi da quella intellettiva o concettuale, non è da questa disgiunta e separata. La prima può stare senza la seconda, ma la seconda non può stare senza la prima, in quanto la conoscenza per concetti è conoscenza di relazioni di cose e le cose sono intuizioni, senza le quali i concetti non sono possibili. « Parlare non è pensare logicamente, ma *pensare logicamente*, è, insieme, *parlare* » (42). L'intuizione e il concetto sono le due forme pure o fondamentali della conoscenza: « nel passare dall'una all'altra e nel ripassare dal secondo alla prima, s'aggira tutta la vita teoretica dell'uomo » (43). Arte e Scienza e Filosofia: « tutte le altre (scienze naturali e matematiche) sono forme impure, miste di elementi estranei e d'origine pratica. L'intuizione ci dà il mondo, il fenomeno; il concetto ci

---

(41) *Aesth. in nuce*, in *op. cit.*, p. 25. A quanto da noi esposto, che è il nucleo centrale della dottrina estetica crociana, si legano moltissimi problemi dal Croce trattati con maestria e che hanno liberato il campo dell'estetica e della critica letteraria in generale da molti pregiudizi e chiarito non pochi equivoci. Oltre alla critica dei canoni delle estetiche empiristiche, edonistiche, psicologiche, moralistiche, intellettualistiche, ecc., il Croce ha ridotto al loro esatto significato le dottrine dei generi letterari ed artistici, che vanno intesi come classificazioni legittime ed utili e non come criteri estetici del giudizio. Similmente le categorie estetiche (il sublime, il tragico, il comico, ecc.), come concetti psicologici ed empirici, non appartengono all'estetica e designano solo la totalità dei sentimenti (cfr. *Estetica*, cap. IX e cap. XII). Giudicare un'opera d'arte non significa usare questi criteri estrinseci, ma *riprodurla*. « L'attività che giudica si dice *gusto*; l'attività produttrice *genio*: genio e gusto sono dunque sostanzialmente identici » (ivi, p. 132). Pertanto, « le ricerche storiche, rivolte ad illuminare un'opera d'arte, non bastano da sole a farla rinascere nel nostro spirito e a metterci in grado di giudicarla; ma presuppongono il gusto, cioè la fantasia sveglia ed esercitata » (ivi, p. 142).

(42) *Estetica*, p. 27. Da questo punto di vista, arte e scienza, distinte, coincidono per un lato che è il lato estetico. « Ogni opera di scienza è insieme opera d'arte » (ivi, p. 29).

(43) *Idem*, p. 31.

dà il noumeno, lo Spirito » (44). C'è qui in breve il motivo centrale della *Logica* « come scienza del concetto puro », di cui passiamo a trattare succintamente.

Il *concetto puro* o *sintesi a priori* s'identifica con il pensiero, perchè il pensiero è concetto. Il concetto è inconfondibile con le rappresentazioni, pur essendovi implicito: esso non è solo forma rappresentativa, ma logica (45). Certo il concetto, come la rappresentazione, ha il carattere dell'espressività (pensare è, insieme, parlare), ma, oltre all'espressività, esso ha i caratteri dell'universalità e della concretezza. È « universale in quanto nessuna rappresentazione o insieme di rappresentazioni può adeguare il concetto »; ed è « concreto », perchè « se il concetto universale è trascendente rispetto alla singola rappresentazione, presa nella sua stretta singolarità, è d'altra parte immanente in tutte le rappresentazioni, e perciò anche nella singola... La sua trascendenza è, dunque, insieme, immanenza » (46). In breve, il concetto è l'*universale concreto*. Quando questa sintesi si rompe, non ci sono più concetti, ma « finzioni concettuali », *pseudoconcetti*. Il loro contenuto è fornito o da una o da un gruppo di rappresentazioni (casa, gatto,

---

(44) *Idem*, p. 36.

(45) « Un concetto vero e proprio, appunto perchè non è rappresentazione, non può avere a suo contenuto un singolo elemento rappresentativo, nè riferirsi a questa o quella rappresentazione particolare o a questo o quel gruppo di rappresentazioni; sebbene, d'altra parte, appunto perchè universale rispetto all'individuale delle rappresentazioni, si riferisca a tutte e a ciascuna insieme » (*Logica*, 4.a ediz., 1920, p. 14). Il concetto puro è, dunque, ultra e onnirappresentativo.

(46) *Idem*, p. 28. Come il C., con la consueta chiarezza, scrive nell'*Avvertenza* alla III ediz. (1916) « il carattere di questa *Logica* si potrebbe descrivere del pari come affermazione dell'universale concreto, e come affermazione del concetto individuale; come inveramento dell'aristotelico *Scientia est de universalibus*, e come inveramento del campanelliano *Scientia est de singularibus* » (pp. VI - VII). Come per l'*Estetica*, così per la *Logica*, il C. ha voluto rivendicare « *la serietà del pensiero logico* », di fronte all'empirismo, all'astrattismo e alle dottrine intuizionistiche, mistiche e prammatistiche, che, assieme al positivismo, allora « travolgevano... ogni forma di logicità » (ivi).

rosa); o dette finzioni concettuali non hanno alcun contenuto rappresentabile (triangolo, moto libero, ecc.). Le prime sono « rappresentative, ma non ultra-rappresentative: contengono alcuni oggetti o frammenti della realtà, ma non la contengono tutta »; le altre acquistano universalità, ma con la perdita della realtà (non sono onnirappresentative), in quanto un triangolo geometrico o un moto libero non ci sono mai nella realtà. « Ora un pensiero, che non abbia per oggetto niente di reale, non è pensiero: perciò, quei concetti non sono concetti, ma finzioni concettuali » (47). Le finzioni concettuali non sono nè errori (tanto è vero che continuiamo a valerci di esse) nè sono abbozzi di concetti che precedono i concetti veri, perchè anzi seguono e presuppongono questi. Per il Croce, il momento costitutivo delle finzioni concettuali non è teoretico, ma pratico (48), e pratico è il loro fine. Infatti, esse « rendono possibile, per mezzo di un nome, di risvegliare e chiamare a raccolta moltitudini di rappresentazioni, o almeno d'indicare con sufficiente esattezza a quale forma di operazioni convenga ricorrere per mettersi in grado di ritrovarle e richiamarle » (49). Le finzioni concettuali del primo gruppo sono i cosidetti concetti delle scienze naturali (*concreti*, ma *non universali*), quelle del secondo i cosidetti concetti delle scienze matematiche (*universali*, ma non *concreti*); le prime sono *pseudoconcetti empirici*, le seconde *pseudoconcetti astratti* (50).

---

(47) *Logica*, pp. 15-17.

(48) « L'atto di foggiare finzioni intellettuali non è dunque nè di conoscenza nè di anticonoscenza; non è logicamente razionale e non è nemmeno logicamente irrazionale, ma è razionale a suo modo, *praticamente* » (*Logica*, p. 22).

(49) *Idem*, p. 23.

(50) Sul carattere pratico delle scienze e per i diversi problemi che alle scienze ineriscono cfr. specialmente la P. II (capp. V - VI) della *Logica*. Appare evidente in questa parte del pensiero crociano l'influenza del pragmatismo e dell'empiriocriticismo. Recentemente il C. ha ricondotto al giudizio storico anche il giudizio scientifico (*La storia come pensiero e come azione*, pp. 20 e segg.), senza però trascurare di polemizzare contro la « rispettabile filosofia trascendente » e la « sua sorella la trascendente reli-

Inteso il concetto come universale concreto, siccome concepire o intendere, con il Kant, è giudicare, consegue che il giudizio « inteso come giudizio logico, non è nè *prius* nè *posterius* rispetto al concetto, perchè è il concetto stesso nella sua effettualità ». Il giudizio logico è « l'espressione del concetto » e « costituisce ciò che si chiama giudizio *definitorio* o *definizione* » (51). Nella definizione soggetto e predicato non si distinguono: c'è in essa l'unità di essenza e di esistenza (52). La definizione non solo non è separabile dal tessuto del discorso, ma non si può nemmeno distinguere dalle forme raziocinative o dalla dimostrazione. Ogni concetto non può pensarsi che in relazione con gli altri concetti; e il sillogismo o dimostrazione non è altro che connessione di concetti. Pertanto, concetto definizione, dimostrazione, sillogismo sono la medesima cosa (53).

La distinzione tra soggetto e predicato, che non c'è nel giudizio definitorio, si ritrova, invece, nel giudizio *individuale*, che contiene qualcosa di più del primo, « un elemento rappresentativo o individuale, che nel venire trasfigurato in fatto logico non perde l'individualità, anzi la riafferma con più netta distinzione » (54). Il giudizio individuale può chiamarsi anche *percezione* o *giudizio percettivo*, in quanto percepire una cosa come avente

---

gione », coltivate solo da « specialisti o professori di filosofia », che allineando idee astratte, fanno da compagni ai « filologisti », « completando così un'ignoranza mercè di un'altra ignoranza » (p. 23).

(51) *Idem*. p. 73.

(52) « Al concetto, che è perfettissimo, non può mancare la perfezione, senza che esso manchi a se medesimo » (*Idem*, p. 75).

(53) *Logica*, pp. 77 e segg.

(54) *Idem*, p. 97. Ecco come il C. chiarisce che nel giudizio individuale c'è vera distinzione tra soggetto e predicato: « Solo la *rappresentazione* può essere veramente *soggetto*, e solo il *concetto*, veramente *predicato*, come si osserva nel giudizio individuale, che congiunge i due elementi. Il giudizio individuale: « Pietro è buono » pone e media, ossia congiunge, il soggetto « Pietro » e il predicato « buono », l'uno inconfondibile con l'altro; laddove nella definizione: « la volontà è forma pratica dello spirito », « forma pratica » e « volontà » sono sinonimi (*ivi*, p. 98).

tale o tal'altra qualità, è pensarla e giudicarla. Anche l'atto più fuggevole non si può percepire senza pensarlo. « Donde la dignità suprema del giudizio individuale, che effettua tutta la conoscenza da noi in ogni istante prodotta, e pel quale solamente *possediamo il mondo*, anzi pel quale solamente *un mondo è* » (55). Oltre al giudizio individuale non vi è alcun altro atto conoscitivo. « In esso, ultimo e perfettissimo degli atti conoscitivi, il giro della conoscenza si chiude. La oscura sensibilità diventata già chiara intuizione, e fattasi di poi pensamento dell'universale, viene nel giudizio individuale logicamente pensata, ed è ormai conoscenza del fatto, dell'accadimento, ossia della realtà effettuale. Il giudizio individuale adegua pienamente la realtà » (56). In entrambi i giudizi il pensiero essenzializza ciò che pensa e, per questo rispetto, non vi è differenza tra le due forme di giudizio (57). Siamo così alla *sintesi a priori logica*, che supera le opposte unilaterali vedute della *mera analisi* (dommatisti ed astrattisti) e della *mera sintesi* (empiristi) e possiede l'efficacia (sfuggita al suo stesso scopritore) di « porre termine ai dubbi circa l'*oggettività* del pensiero e la *conoscibilità* della realtà, e a fare trionfare la potenza del pensiero sul reale, che è la potenza del reale a conoscere se stesso » (58).

La sintesi a priori logica, dopo lungo e faticoso ripensamento dei rapporti tra arte, filosofia e storia e sotto l'influsso del Gentile (59), si scopre come *identifica-*

---

(55) *Idem*, p. 99.

(56) *Idem*, p. 101.

(57) *Idem*, p. 103. Per il C., non ha, dunque, significato la distinzione tra verità di *ragione* (*a priori*) e verità *di fatto* (*a posteriori*). Nel concetto non c'è un *a priori* fuori dell'*a posteriori* e un *a posteriori* fuori dell'*a priori*. Il giudizio individuale presuppone il definitorio, ma questo presuppone il giudizio individuale. Nel giudizio il soggetto è predicato individualizzato e il predicato è soggetto universalizzato; cioè sempre universale concreto.

(58) *Idem*, p. 147.

(59) Vedi per la storia del pensiero del C. su questo punto e per l'influsso del Gentile. *Logica*, Postilla al cap. IV della P. II, pp. 210-211.

zione di storia e di filosofia (60). Ogni proposizione filosofica è sempre storicamente condizionata e col cambiare, ad ogni istante, della storia cambia la filosofia. « L'infinità della filosofia, il suo continuo cangiare, non è fare e disfare, ma un continuo *superarsi* »: in ogni nuova proposizione filosofica vive eterna l'antica. Solo in questo senso si può parlare di eternità della filosofia (61).

In ogni momento della storia è contenuta la filosofia. « La sintesi a priori, che è la concretezza del giudizio individuale e della definizione, è insieme la concretezza della filosofia e della storia; e il pensiero, creando se stesso, qualifica l'intuizione e crea la storia » (62). L'una e l'altra sono conoscenza del *presente* e perciò solo il presente è concreto, e il passato lo è in quanto diventa presente. La storia è soluzione dei problemi che la vita continuamente pone, è nesso di vita e pensiero; perciò la storia è sempre *contemporanea*. Dove manca questo nesso non c'è storia, ma « cronaca » (63). La storia è sintesi di *filologia* (cronaca) e di *filosofia* (64). Così

(60) « Se la storia non è possibile senza l'elemento logico ossia filosofico, la filosofia non è possibile senza l'elemento intuitivo ossia storico » (ivi, p. 199).

(61) *Logica*, pp. 204-205.

(62) *Idem*, p. 208.

(63) *Teoria e storia della storiografia*, p. 4. « La storia è la storia viva, la cronaca la storia morta; la storia, la storia contemporanea, e la cronaca la storia passata; la storia è precipuamente un atto di pensiero, la cronaca un atto di volontà. Ogni storia diventa cronaca quando non è più pensata, ma solamente ricordata nelle astratte parole, che erano un tempo concrete e la esprimevano » (ivi, pp. 10-11).

(64) La storia è sempre storia del particolare e non c'è « storia universale »: è pensiero dell'universale, ma dell'universale concreto, determinato. « ...Ogni persona riflessiva, alla domanda quale sia il soggetto della storia della poesia, non risponderà certamente o Shakespeare, o la poesia italiana o l'inglese o la serie delle poesie a noi note, ma la *Poesia*, e cioè un universale; e alla domanda quale sia il soggetto della storia sociale e politica, non risponderà nè Grecia, nè Roma, nè Francia, nè Germania, e nemmeno il complesso di queste o di altre cose siffatte, ma la *Cultura*, la *Civiltà*, il *Progresso*, la *Libertà*, o qualche altra cosa simile, cioè un universale » (ivi, p. 80).

« abbassata la cronaca al suo ufficio pratico o mnemonico e sollevata la storia alla conoscenza dell'*eterno presente*, essa si svela tutt'uno con la filosofia, la quale, da parte sua, non è altro mai che il pensiero dell'eterno presente ». La storia, « facendosi *storia attuale*, come la filosofia facendosi *filosofia storica*, si sono liberate l'una dall'ansia di non poter conoscere ciò che non si conosce solo perchè fu o sarà conosciuto, e l'altra dalla disperazione di non raggiungere mai la meta definitiva » (65). Stabilita l'unità di filosofia e storiografia, la filosofia « non può essere necessariamente altro che il *momento metodologico della storiografia*: dilucidazione delle categorie costitutive dei giudizii storici, ossia dei concetti direttivi dell'interpretazione storica » (66). O, come si legge altrove, il filosofare altro non è che « scioglimento dei nodi che ostacolano di volta in volta la conoscenza delle cose particolari, e perciò costringono a ricorrere ai concetti direttivi e alle categorie » (66 bis).

Si scrive storia quando si è mossi da un bisogno di azione: la storia « comincia ogni volta che sorge il bi-

---

(65) *Idem*, pp. 50-52.

(66) *Idem*, p. 136. E il C. continua: « E poichè la storiografia ha per contenuto la vita concreta dello spirito, e questa vita è vita di fantasia e di pensiero, di azione e di moralità (o di altro, se altro si riesca ad escogitare), e in questa varietà delle sue forme è pur una, la dilucidazione si muove nelle distinzioni dell'Estetica e della Logica, dell'Economia e dell'Etica, e tutte le congiunge e le risolve nella Filosofia dello spirito ». In questa filosofia, « la Realtà è affermata come Spirito, ma non già tale che stia sopra il mondo o corra attraverso il mondo, sibbene che coincide col mondo; e la natura è mostrata come momento e prodotto dello spirito stesso, e perciò il dualismo (quello almeno che ha travagliato il pensiero da Talete a Spencer) è sorpassato, ed è sorpassata con esso la trascendenza materialistica e teologica che sia. Lo Spirito, che è il Mondo, è lo spirito che si svolge e perciò uno e diverso insieme, eterna soluzione ed eterno problema, e la sua autocoscienza è la filosofia che è la sua storia, o la storia che è la sua filosofia, sostanzialmente identiche; e identica è la coscienza con l'autocoscienza, cioè distinta e una insieme, come la vita e il pensiero » (*idem*, p. 286).

(66 bis) *Note autobiografiche*, appendice all'ediz. del '35 del *Contributo* ecc., p. 64. Il C. può concludere: « Alla Storia ho dedicato la maggior parte delle mie fatiche negli ultimi anni, chin-

sogno d'intendere una situazione per un'azione ». Può essere « un bisogno morale, cioè di conoscere in quale condizione si è posti perchè sorga l'ispirazione e l'azione e la vita buona; o un bisogno meramente economico, per la deliberazione del proprio utile », o un bisogno estetico, o un bisogno intellettuale (66 b. bis). Perciò l'uomo non pensa e non scrive « la storia degli esseri naturali, perchè i loro bisogni di azione non sono i suoi; e anche nella stessa storia umana si disinteressa provvisoriamente di altri, e perciò non è attualmente in grado di costruire la correlativa storiografia ». Si conosce quel determinato momento storico che interessa, « importa », conoscere (66 b. b. bis).

Qual'è il posto dell'errore in questa dottrina? L'errore è negatività e non può trattarsi come qualcosa di positivo; tuttavia non si può negare l'esistenza di determinati errori. Il pensiero ha intrinseco a sè stesso il criterio della verità e perciò l'errore positivo non può appartenere allo spirito teoretico, in quanto privo di verità. Allora, « poichè, oltre la forma teoretica dello spirito, non vi ha da considerare se non la forma pratica, l'errore che incontriamo come qualcosa di esistente dev'essere prodotto, a suo modo razionale, dello spirito pratico » (67). Gli errori, però, sono razionali sotto l'aspetto economico, non già sotto l'aspetto etico. L'errore è, dunque, « atto razionale economico ». L'« ateoreticità » dell'errore garantisce la validità del pensiero e scaccia lo scetticismo (68).

---

dendo in certo modo il circolo che avevo iniziato in gioventù, quando dalle indagini storiche mossi verso la filosofia per tornare a quelle come al solo concreto filosofare » (*Ultimi saggi*, Avvertenza).

(66 b. bis) *La storia come pens. e come az.*, p. 4.

(66 b. b. bis) *Ivi*, p. 288 sgg.

(67) *Logica*, p. 254.

(68) L'errore, come diceva il Vico, « altro non è che *sconcia combinazione d'idee*. Vi sono, per tanto, tante forme di errore, quante sono le possibili sconce combinazioni d'idee ». Come il C. dimostra per quasi tutta la III p. della *Logica*, gli errori nascono dall'indebito trasporto di una forma teoretica in un'altra. Per es., l'errore dell'artista è di sostituire alla rappresentazione degli affetti il ragionamento su di essi; e così per le altre forme. Il per-

c) *La filosofia della pratica.* — Passiamo ora alla sintesi a priori pratica, che chiude il ciclo della filosofia dello spirito. Anche la filosofia della pratica, come ricerca dei principii dell'azione, è teoretica; si differenzia dall'estetica e dalla logica, come forma distinta, in quanto il suo oggetto sono le azioni-volizioni, l'attività volitiva, distinta nei due gradi *economico* ed *etico*.

Il Croce nega che il sentimento sia una facoltà spirituale a sè (esso è preambolo di ogni atto spirituale) e lo considera valido solo per attenuare il rigore e l'astrattezza dell'etica intellettualistica (69). Non sono sufficienti le filosofie del sentimento; non c'è un primato della volontà. Per il principio della « circolarità dello spirito », « *l'attività pratica presuppone la teoretica* » e « senza conoscenza, non è possibile la volontà; quale la conoscenza, tale la volontà » (70). La volontà cieca è un assurdo. Analogamente la volontà è il precedente necessario della conoscenza, in quanto ogni atto teoretico, per l'unità dello spirito, implica la volontà come volontà di conoscere. Sono, dunque, erronee le due tesi opposte dei volontaristi e degli intellettualisti. Teoretico e pratico formano un'unità e le due forme, la teoretica e la pratica, costituiscono « il circolo della realtà e della vita, che è dualità-unità di pensiero ed essere, di soggetto ed oggetto, in modo che pensare il soggetto vale pensare il soggetto di un oggetto, e pensare l'oggetto vale pensare l'oggetto di un soggetto » (71). La conoscenza serve alla vita e, d'altra parte, dalla vita bisogna risalire al conoscere. L'atto teorico fornisce la materia all'atto pratico e l'atto volitivo cangia secondo il cangiamento dell'atto percettivo. La situazione e la volizione

---

chè di questi illegittimi connubi è sempre pratico, utilitario. Oltre al testo del C., per una chiara esposizione e giustificazione di questa dottrina, cfr. CHIOCCHETTI, *op. cit.*, pp. 206-210; pp. 232-42.

(69) « La teoria sentimentalistica della pratica è un progresso rispetto alla teoria intellettualistica; perchè il germinare dell'indeterminatezza è un progresso rispetto alla cattiva determinatezza, e chiude in sè la nuova e più completa determinatezza » (*Filosofia della pratica*, p. 21).

(70) *Idem*, p. 23.

(71) *Idem*, p. 210.

sono l'una in funzione dell'altra, e siccome la volizione è tutt'uno con l'azione e coll'intenzione, anche queste sono inscindibili dall'atto percettivo (72). L'inscindibilità di percezione, volizione, azione ed intenzione nella concreta volizione, segna il massimo sforzo del Croce verso la concretezza e contro il dualismo e la trascendenza di ciascun termine rispetto all'altro.

All'atto volitivo, secondo il C., non sono necessari giudizi pratici: alla volizione e all'azione basta il giudizio storico, senza intermediari tra il giudizio storico e la volontà, cioè senza i concetti pratici di *fine*, di *ideale*, di *bene* (giudizi di valore) (73). Questi giudizi, invece

---

(72) « Come la poesia nelle parole e la pittura nei colori, così la volizione vive nelle azioni, non perchè l'una sia nell'altra come in un involucro, ma perchè l'una è l'altra, e resterebbe, senza l'altra, mutilata, anzi inconcepibile » (*Idem*, p. 52). E circa la inscindibilità di volizione ed intenzione: « Si dice... che si può volere il bene in astratto e non sapere, poi, volerlo in concreto; che si può avere buona intenzione e condursi, poi, male. Ma volere l'astratto, per la riduzione già da noi dimostrata della cosa voluta alla volizione, tanto vale quanto *astrattamente volere*. E volere astrattamente tanto vale quanto *non volere*; se volizione importa una situazione storicamente determinata, dalla quale essa sorga come atto egualmente determinato e concreto, che è la vera e reale volizione ed intenzione » (*Idem*, p. 37). Con ciò il Croce crede che sia superata ogni forma di dualismo, propria dell'astratto spiritualismo. Ma ciò non deve portare, avverte il C., ad identificare l'azione col *successo o accadimento*. « L'azione è opera del singolo, l'accadimento è opera del Tutto: la volontà è dell'uomo, l'accadimento è di Dio ». Oppure, « la volizione dell'individuo è come il contributo ch'egli reca alle volizioni di tutti gli altri enti dell'universo; e l'accadimento è l'insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte. Nella quale risposta è inglobata e assorbita la volizione stessa del singolo, che avevamo presa a contemplare da sola. Se, dunque, si volesse far dipendere la volizione dall'accadimento, l'azione dal successo, si pretenderebbe far dipendere un fatto da un altro fatto, di cui il primo è un costituente, ponendo tra gli antecedenti dell'azione ciò che ne è il conseguente, tra le cose date quelle da creare, nel conoscibile l'inconoscibile, nel passato il futuro » (*Idem*, pp. 54-55). L'amore per la concretezza porta il C. ad identificare anche l'azione-volizione con il « gusto pratico », col « controllo interno dell'atto » (ivi, pp. 61-62).

(73) I giudizi di valore, per il C., non esprimono un atto di pensiero, ma un sentimento di piacere o di dolore. Cfr. l'art.

di precedere, seguono all'azione, in quanto sono giudizi sulle nostre volizioni passate. Conoscere il proprio *bene*, è già averlo voluto; aspirare ad un *fine* è volere concretamente, porsi in sintesi con una determinata situazione storica. La volontà si conosce solo quando ha cessato di volere: solo allora scinde gli elementi inscindibili che costituiscono la volizione. Non ci sono, dunque, paradigmi fissi di azione: l'uomo opera istante per istante in corrispondenza alle sempre mutevoli situazioni storiche (74).

La filosofia della pratica è chiamata a studiare le « determinazioni dell'*opera* », cioè le modalità della individuazione storica dello Spirito: anche « le categorie che formavano i giudizi, operano non più come predicati di soggetti, ma come potenze del fare ». Di tutte le determinazioni storiche dello Spirito « l'azione che mantiene nei loro confini le singole attività, che tutte le eccita ad adempiere unicamente il loro ufficio proprio, che si oppone in tal modo al disgregamento dell'unità spirituale, che garantisce la libertà, è quella che fronteggia e combatte il male in tutte le sue forme e gradazioni, e che si chiama l'attività morale. Per tal via è dato intendere come l'attività morale, che per un verso non ha alcuna opera particolare, per un altro verso le faccia tutte insieme, e regga e corregga l'opera dell'artista e del filosofo, non meno che quella dell'agricoltore e dell'industriale, del padre di famiglia, del soldato, rispettandole nella loro autonomia col mantenere ciascuna nei suoi confini » (74 bis).

Intorno ai così detti giudizi di valore, pubbl. prima in tedesco nel « Logos » e poi in italiano in « La Critica » f. V. 1910 e ora nel vol. *Saggio sullo Hegel* ecc.

(74) « Ogni altra concezione del giudizio, che lo faccia consistere, non già in un giudizio storico, ma in non si sa quale commisurazione a modelli trascendenti, divisi dal mondo reale, in una commisurazione di cui la misura sia estranea al misurato, anzi (quasi cosa di altro mondo) al reale stesso, urta in contradizioni insolubili, e rende arbitrario il giudizio e melensa la storia; la quale, per tal modo, avrebbe il suo valore non già in se stessa, ma fuori di sè, godendone per altrui prestito e concessione graziosa » (ivi, p. 63).

(74 bis) *La storia come pens. e come az.*, p. 45.

I problemi del sorgere della volizione e della libertà costituiscono la dialettica dell'attività pratica. Le reazioni dello spirito pratico sono le volizioni: molteplici, infinite le reazioni, molteplici infinite le volizioni che ad ogni istante sollecitano l'individuo. L'individuo deve rinunciare alla molteplicità delle volizioni e limitarsi a quella che corrisponde alla situazione data. La sintesi pratica è precisamente dominio della molteplicità, affermazione concreta dell'unità contro la molteplicità delle reazioni; cioè, è, insieme, volizione dell'unica vera volizione e nolizione delle volizioni arbitrarie, generate dalle passioni e dai desideri. In questa lotta tra il bene e il male, che è conquista del bene e suo trionfo sul male, tra libertà ed arbitrio, tra volontà e volontà, risiede la dialettica dell'attività pratica (75). La libertà consiste, dunque, nella vittoria della volontà unificante ed attiva sulla volontà divisa dalle passioni, contradittoria e inattiva.

Per il Croce, nella volizione c'è libertà e c'è necessità, in quanto la volizione è corrispettiva ad una determinata situazione storica. « Tale la situazione, tale la volizione » e dunque la volizione è « necessitata », ossia condizionata sempre dalla situazione su cui sorge; ma ciò vuol dire che è anche libera, « perchè, se la situazione di fatto è la condizione di essa, la volizione non è, poi, la condizione, ma il condizionato, ossia, non se ne sta ferma alla situazione di fatto, nè la ripete... La volizione produce qualcosa di diverso, cioè di nuovo; qualcosa, che prima non esisteva, e che ora viene all'esistenza: è iniziativa, creazione, e, quindi, atto di *libertà* » (76).

Nell'attività pratica si distinguono due forme: quella orientata verso fini individuali o volontà dell'individuale (attività economica) e quella diretta verso fini universali o volontà dell'universale (attività etica). Il nesso dei

---

(75) Cfr. capp. II-IV, P. I., Sez. II della *Filosofia della pratica*.

(76) *Idem*, pp. 123-24. Risultano così, secondo il C., false perchè parziali le due teorie opposte del *determinismo* e del *libero arbitrio*.

due distinti è analogo a quello dei due distinti dell'attività teoretica. Come, in concreto, non c'è l'universale teoretico senza l'intuizione, così non c'è l'universale pratico senza l'individuale, il grado economico. La forma etica tira con sè quella economica, in quanto l'azione, benchè universale nel suo significato, dev'essere anche qualcosa di concreto e d'individualmente determinato (77). Il grado economico è premorale ed appunto perchè tale, pur essendo necessario, non è sufficiente. Esso « ci soddisfa come individui in un determinato punto del tempo e dello spazio; ma, se esso non ci soddisferà, insieme, come esseri trascendenti il tempo e lo spazio, la nostra soddisfazione sarà effimera e si muterà, presto, nella insoddisfazione ». Il passar sempre da un libito all'altro non spegne la sete. L'insoddisfazione perdura fino a quando non strappiamo « al contingente il suo carattere di contingente, rompendone la malia, e arrestandoci di colpo in quel *progressus ad infinitum*, di cosa in cosa, di piacere in piacere, al quale esso ci spinge; se non sapremo, nel contingente, inserire l'eterno, nell'individuale l'universale, nel libito il dovere. Allora soltanto si acquista l'interna pace, la quale non è nell'avvenire, ma nel presente, perchè nell'istante è l'eternità, per chi sappia riporvela. Le nostre azioni saranno sempre nuove, perchè problemi sempre nuovi ci mette innanzi la realtà; ma in esse, se le compiamo con animo elevato, con purità di cuore, cercandovi quel che le ol-

(77) È impossibile sopprimere, « nella nostra coscienza pratica, la forma economica o la forma morale dell'attività; il richiamo continuo che ciascuna di esse fa all'altra; l'aggirarsi il nostro giudizio pratico intorno a due aspetti, entrambi necessarii, dell'utile e dell'onesto, dell'energia e della bontà, del gradevole e del doveroso... » (ivi, p. 225). E dopo: « ...come la coscienza estetica si distingue da quella filosofica, appunto perchè ciò che in questa è *esplicito*, nella prima è soltanto *implicito*; così, parimenti, la coscienza utilitaria si distingue dalla coscienza morale, perchè nella prima è soltanto implicita, ossia attualmente inesistente, quella moralità, la quale nella seconda diventa esplicita ed effettiva. La differenza tra *implicita* ed *esplicita* è un'altra maniera di enunciare la distinzione tra le due coscienze e forme pratiche, di ciascuna delle quali viene riconosciuta, per tal modo, l'autonomia » (ivi, p. 243).

trepassa, possederemo, ogni volta, il Tutto. Tale è il carattere dell'azione morale, che ci appaga, non come individui, ma come uomini; e, come individui, solamente in quanto uomini; e, in quanto uomini, solamente col mezzo della soddisfazione individuale » (78). Moralità e universalismo concreto (79).

4. *Considerazioni sulla « filosofia dello spirito »* — Siamo giunti al termine dell'esposizione della Filosofia

---

(78) *Filosofia della pratica*, pp. 221-23.

(79) Come è noto, il C. distingue il principio etico dalla *legge*, che è un atto *volitivo*, avente per contenuto una *serie* o *classe* di azioni. Alle leggi individuali si riducono tutte le leggi sociali, che, a differenza dei principii economico ed etico, volizioni necessarie ed universali dell'individuale, sono generali e contingenti. Infatti le leggi sono *finite* (volizioni di classi), *mutevoli* (cambiano con il cambiare delle condizioni di fatto), *irreali* (perchè astratte, finzioni volitive, corrispondenti alle finzioni concettuali nell'attività teoretica). Le leggi, però, sono utili come dimostra tutta la storia umana. Ma l'utilità della legge « è, non già nella sua attuabilità, che è cosa impossibile, essendo attuabile soltanto l'atto singolo del singolo; ma in questo, che, per volere ed eseguire l'atto singolo, occorre, di solito, cominciare col rivolgersi al generico, di cui quel singolo è caso singolo; rivolgersi, cioè, al gruppo, di cui quel singolo è componente... La legge non è volizione reale ed effettuale; è, senza dubbio, volizione imperfetta e contraddittoria; ma, appunto perciò, preparatoria alla volizione sintetica e perfetta. La legge, insomma, come volizione di un astratto, è, non già volizione reale, ma *aiuto* alla volizione reale... » (*Idem*, p. 352-53). L'attività legislatrice, dunque, non essendo necessità morale, è « genericamente pratica », ossia, per sè presa, è « meramente economica ». Per conseguenza, anche la *attività giuridica*, cioè quella che non fa, ma esegue la legge, rientra nell'attività economica, anzi s'identifica con la filosofia dell'economia. La filosofia del diritto si riduce alla filosofia dell'economia (*Idem*, pp. 368 e segg. Cfr. anche la memoria del 1907: *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*). Bisogna però notare che la filosofia dell'economia, corrispondente al primo grado dell'attività pratica, non è ciò che si chiama « economia politica ». Questa è « nient'altro che una matematica applicata al concetto di volizione o azione; epperò non indaga la natura della volizione o azione, ma poste certe determinazioni di azioni umane, le sottomette al calcolo per riconoscerne prontamente le necessarie configurazioni e conseguenze » (*Idem*, p. 241). L'economia politica, così intesa, è pseudoscienza.

dello Spirito e « insieme, dell'esposizione dell'intera Filosofia, perchè lo Spirito è tutto il Reale » (80). Abbiamo già accennato alle benemerenze del Croce verso il rinnovamento della cultura e alla sua posizione storica nel pensiero contemporaneo; come pure alla grande importanza che i suoi scritti hanno per la chiarificazione e la soluzione di problemi particolari, specie di metodologia storica e letteraria e al suo enorme influsso sulla demolizione di vecchi e sulla formazione di nuovi abiti mentali. Non è nostra intenzione di criticare punti staccati della filosofia crociana o soluzioni di particolari problemi. Ci limitiamo solo ad alcune considerazioni sul sistema o « sistemazione », a completamento delle osservazioni generali, premesse alla nostra esposizione. Quel che a noi importa criticare, come abbiamo detto, non è questo o quell'aspetto del sistema, ma lo « spirito » della « filosofia dello Spirito », quel che si può chiamare la « mentalità crociana », il « crocismo ».

Tutta la filosofia del Croce tende a realizzare uno scopo: la concretezza come assoluta identità dello Spirito e del Reale e, per conseguenza, la eliminazione di ogni residuo di trascendenza, sia essa l'Idea dell'idealismo trascendentale o il fatto dei positivisti, il Dio della religione o la materia o la natura dei materialisti o dei naturalisti, eliminare ogni forma di dualismo. Ciò spiega, come abbiamo già osservato, il suo comportarsi rispetto al Vico e soprattutto allo Hegel, del quale considera « viva » solo la filosofia dello spirito e « morte » la fenomenologia, la filosofia della natura, la filosofia della storia, ecc. Spiega anche l'evoluzione del suo pensiero dalla « riduzione della storia sotto la categoria generale

(80) *Filos. della pratica*, p. 409. La nostra breve esposizione ha dato solo i motivi centrali del sistema del C. Moltissimi problemi e questioni particolari sono stati di necessità sacrificati e non c'è che da rimandare il lettore ai molti volumi del C., perchè abbia una conoscenza completa della complessa e forte personalità del ricercatore, del critico, dello storico. Inoltre, il C. è uno di quegli scrittori che ad esporli o a riassumerli si fa loro un torto: si perde quella ricchezza di espressione, d'immagini, di esempi, che fanno delle sue opere una delle letture più proficue ed attraenti.

dell'arte », fino, attraverso le tappe intermedie, a ridurre alla storia tutte le categorie spirituali. Spiega ancora, come conseguenza, il suo costante atteggiamento polemico, ora scherzoso e ora d'irrisione, verso i problemi « eterni » e l'« oggetto » della filosofia e verso ogni sovravvivenza di filosofia teologizzante. Il *leit-motiv* della filosofia crociana resta dunque la riduzione del Reale, del Tutto, dello Spirito, in tutte le sue forme, al divenire storico. Criticare il Croce può, dunque, significare una cosa sola: criticare tale riduzione. La critica del crocismo non può essere altro che una riscossa della « filosofia teologizzante » o — e ciò al Croce di certo non andrà a genio — della Filosofia senz'altro. Del resto, lo stesso Croce scrive che la « nuova orientazione data alla filosofia », cioè di metodologia della storiografia, è il più generale risultato della sua vita di studioso, e continua: « chi vuole dimostrare che la mia vita è stata una vita sbagliata, o fondamentalmente sbagliata, a questo concetto deve attaccarsi, questo concetto criticare e disfare...; e deve tornare, insomma, senz'altro al concetto antico, a quello che s'irraggia dalla figura del « Filosofo » (81). E la figura che il Croce si è foggiata del « Filosofo » è una caricatura del filosofo « tradizionale », ben acconciata ai fini polemici che il Croce si è prefissi e che tornano utili a lui. Ma il filosofo tradizionale, il metafisico, intento a risolvere il gran problema dell'Essere è, poi, davvero quella tale figura « tragico-comica », non utile alla società, a cui si appiccavano dietro « i cornetti di carta » (82)? Se diciamo per celia o per divertirci al ricordo di qualche singolare figura di studioso, allora siamo d'accordo con il Croce; ma, se parliamo con serenità, allora diciamo subito che il Croce si è costruita apposta, solo per suo uso e consumo, quest'immagine del filosofo tradizionale. E, celia per celia, potrei dire che io ho più rispetto per quel « Buddho » impegnato a risolvere il problema dell'Essere, che per le eleganze mondane del « nuovo Filosofo », che, con

(81) *Ultimi saggi*, p., 388.
(82) *Idem*, p. 389.

il sussiego e la superficialità dei mondani di tutti i tempi e di tutti i luoghi, crede di demolire posizioni onuste di storia e di gloria, con qualche mondana « briosità » o con qualche ghiotta « postilla », che possono essere, come sono, pagine gustose di polemica, ma non costituiscono buoni argomenti filosofici, specie quando si tratta di problemi che investono davvero la vita dello spirito o del reale.

Tornando alla « filosofia dello spirito », per il Croce, non c'è altra realtà oltre quella immanente, oltre la Vita stessa che crea forme sempre nuove (83). Realtà, vita, spirito s'identificano con la Storia, che è il riconoscimento che lo Spirito fa di sè stesso attraverso le sue molteplici determinazioni. Storia viva di tutte le forme dello Spirito, per cui tutto il passato dello Spirito viene ad essere vivificato nella concretezza del presente; Spirito che si identifica con il Cosmo, con la mente che fa, costruisce e comprende. Lo Spirito è, dunque, tutta la Realtà, ma come eterno divenire: eterna soluzione ed eterno problema. Lo Spirito che è divenire, per il Croce, è anche progresso e progresso significa avanzamento, cioè ogni momento implica qualcosa di nuovo, che prima non era. Ora, questo qualcosa di nuovo o è implicito nello Spirito o mente, e allora il divenire storico non è che un processo analitico, come nelle filosofie teologizzanti dal Croce criticate; o è qualcosa di assolutamente nuovo ed allora non si può in nessuno modo escludere la trascendenza. Inoltre, come si può parlare di progresso senza ammettere qualcosa che trascende il progresso stesso? Progredire è progredire verso qualcosa: dove tutto è *esserci* e dove non c'è *dover essere*, non c'è progresso. Il progresso presuppone un ideale da realizzare che, come ideale, trascende « la situazione di fatto ». Il Croce mi potrebbe obbiettare che io ho un'idea stantia del progresso, che ancora mi attardo in certe distinzioni e dualismi da « professionali » della filosofia. Precisamente, io faccio « professione » di filosofia e non mi vergogno dirlo; ma il Croce, il quale identifica l'esserci, il fatto,

(83) *Filosofia della pratica*, p. 111.

con il dover essere, con ciò che non è ancora ma *deve* essere, non è più professionale, per il semplice motivo che non fa più professione di filosofia (83 bis).

Il Croce non può negare che oltre allo Spirito universale vi sono i soggetti individuali: per esempio, lui, io. La storia è storia dell'attività umana: ma di quale attività? Di quella dello Spirito universale che è tutta nei modi di agire degli spiriti individuali. E non è questo panteismo della più bell'acqua? E non è il panteismo una veduta metafisica, cioè una delle tante in cui s'incarnava la figura del « vecchio filosofo »? A parte ciò, come si può ancora parlare di realtà degli spiriti individuali? È vero che il Croce non ne parla, ma è anche verissimo che usa in ogni pagina il concetto di spirito individuale. Una delle due: o il pensare, il co-

---

(83 bis) Questa nostra valutazione del C. « filosofo », dalla prima ediz. di questo lavoro, ha cominciato a trovar credito tra gli studiosi di filosofia (cfr., per esempio, F. OLGIATI, *L'Italia,* 17 giugno, 1942). Il C. rispose all'Olgiati (« La Critica », f. V, 1942, pp. 284-85), che ribattè in « Vita e Pensiero » (1942). Più di recente alcuni ripetitori di dottrine crociane hanno cercato difenderlo; di uno di essi non conta occuparsene; dell'altro facciamo solo un cenno, in quanto la difesa è una riprova della nostra critica. La contestata « vocazione filosofica » del C. sarebbe incontestabile, perchè lo scrittore abruzzese, non solo l'avrebbe manifestata fin dagli anni del Liceo, ma la manifesta ancora oggi: « la non più smessa ricerca speculativa, fervida e attiva ancor oggi, nonostante la tarda età del maestro » (A. ATTISANI, *Svolgimento dell'estetica crociana,* in « La Rass. d'Italia », cit., pp. 27-28). Il C. non è dello stesso parere. Così scrive in occasione di una discussione con il De Ruggiero: « come vedete, caro D. R., ho usato largamente dell'occasione che mi avete offerto di rientrare per qualche istante nella sfera degli studi filosofici » (« Quaderni » della « Critica », n. 2, 1945). Dunque, il C. riconosce che non si occupa più di studi filosofici. L'Attisani continua affermando che il pensiero crociano « non è riuscito mai a concepire l'universale se non in funzione del particolare e viceversa, e non s'è rivolto mai alla filosofia che per ottenerne dilucidazione alle categorie direttive del giudizio storico » (*ivi,* p. 29). Ottimamente: proprio quello che noi abbiamo detto per dimostrare che la ricerca del Croce non si è mai indirizzata alla filosofia vera e propria. E dopo si legge ancora: « E chi doveva far da pilota, per uscir fuori del pelago alla riva, doveva essere il De Sanctis... » (p. 34). Che io sappia il De Sanctis non è stato un metafisico e i suoi scritti non appartengono alla storia della filosofia.

noscere, il volere degli spiriti individuali sono lo stesso pensare, conoscere e volere dello Spirito universale e non ci sono più spiriti individuali, non c'è più personalità, ma opaca impersonalità; o sono diversi e allora lo Spirito universale trascende gli spiriti individuali. Non resta che scegliere: o gli spiriti individuali si dissolvono nello Spirito universale e allora non c'è più mondo umano, nè storia dell'umanità; o non si dissolvono e allora lo Spirito universale non si capisce come sia immanente e, peggio ancora, secondo il punto di vista dello storicismo, come sia trascendente. Vanifica, e non restano che i soggetti empirici individuali, proprio le molte cose e i molti enti dell'empirismo, i molti fatti del positivismo; e anche in questo caso non si può parlare di storia del mondo umano, dell'umanità. L'immanentismo, padre della mentalità storicistica, o distrugge la storia o la rende un incomprensibile cumulo di fatti. Il Croce oscilla tra l'una e l'altra delle due alternative. L'identificazione dello Spirito universale con il Tutto, col Mondo e il concetto di circolo lo portano a negare la personalità dei soggetti ed a ridurre la Storia, cioè il Reale, all'anonimo svolgersi di un'anonima attività creatrice di nuove forme, dove causa, effetto e fine sono immanenti; o, che è lo stesso, dove non ci sono nè causa nè effetto nè fine (84), senza che il filosofo si preoccupi affatto della contraddizione in termini di una « attività spirituale impersonale » e dell'assurdo di un « *progressus in infinitum* » (85). D'altra parte, la concretezza stessa della teoria e

(84) Il C. ripete spesso che il fatto non ha causa nè fine. A volere essere sottili (e con il C., che non disdegna le acrobazie, di cui la « *Logica* » è, per esempio, tutt'altro che priva, si può esserlo), lo stesso termine « fatto », per ciò che è *fatto*, implica una causa; e siccome nulla, a Dio piacendo, è fatto invano, implica anche un fine.

(85) Ciò ha ben visto il CHIOCCHETTI: « Il concetto di persona sorge in noi irresistibilmente ad affermarsi centro del divenire e, quindi, fuori del divenire, come fine del divenire. Non concepiamo l'attività, se attività non è dalla persona e per la persona. L'ordine della realtà e il progresso della realtà non possono essere vani, e sono vani se sono fine a se stessi, se il circolo è per il circolo, l'arricchimento per l'arricchimento » (*La filosofia di B. C.*, III ediz., 1924, pp. 165-66 e segg.).

il contatto con i problemi della vita pratica lo costringono ad accentuare di più la realtà dell'individuo anzichè quella dello Spirito eternamente individuantesi.

Concediamo al Croce che la storia sia filosofia, cioè che è possibile una costruzione logica della storia. Significa forse ciò che la filosofia sia storia? Affermare questa reciproca è del tutto arbitrario e gratuito. Se filosofia e storia s'identificano, se la filosofia è soltanto « dilucidazione delle categorie costitutive dei giudizi storici, ossia dei concetti direttivi dell'interpretazione storica » e nient'altro, non solo la filosofia ha cessato di essere (e non soltanto quella che il Croce chiama la « vecchia filosofia », ma ogni filosofia), ma cessa di essere anche la storia, una volta che le categorie che la debbono costruire e fare intendere sono tratte dallo stesso divenire storico (86). E che sia così non c'è dubbio. Per il Croce, non c'è un *prius* e un *posterius*: c'è solo l'esperienza dell'uomo o meglio umana. Lo spirito è, dunque, questa esperienza complessiva o cultura: lo spirito è, pertanto, un a posteriori, perchè è a posteriori qualunque a priori giustificato, nella sua necessità ed universalità, dall'esperienza (87). Perchè lo spirito sia veramente tale e possa dare una spiritualità alla storia, è ne-

---

(86) Il processo del proprio pensiero che il C. descrive nella nota « Postilla » della *Logica* (pp. 210-11) è nello stesso tempo il processo di dissoluzione, che, nella mente del C., ha subito la filosofia. Quando il C. scrive: « L'identità completa, per altro, della storia e della filosofia mi restava sempre a mezzo celata, perchè persisteva in me il pregiudizio (*sic*) che la filosofia potesse avere in certo modo forma sciolta dai vincoli della storia, e costituire, rispetto a questa, un momento precedente e indipendente dello spirito; ossia, nella mia idea di filosofia, perdurava qualcosa di astratto »; astratto che fu poi superato con l'accentuare il carattere di concretezza della filosofia, fino ad identificarla con la concretezza della storia. Tutto ciò, dico, non indica affatto un processo dimostrativo della tesi crociana, ma un confondere una concretezza con l'altra, o se si vuole un voler chiamare storia quel che più non è storia e filosofia quel che non è più filosofia, un volere « noumenizzare » il fenomeno e « fenomenizzare » il noumeno: in breve, un confondere le lingue con molta chiarezza e con un po' di disinvoltura.

(87) P. Carabellese, *L'idealismo italiano*, p. 154.

cessario che abbia una spiritualità non riducibile a storia, cioè è necessario che l'umanità non esaurisca la spiritualità. Anche qui, come sopra, dobbiamo dire che è vero che umanità è spiritualità, ma che non è vera la reciproca che la spiritualità sia solo umanità. E non è vero proprio per quel concetto pieno e concreto della umanità, per il quale tanto si batte il Croce. Infatti, è proprio della spiritualità dell'uomo sentire che tale spiritualità non è *la* spiritualità e non lo è, perchè se lo fosse, si negherebbe nell'atto stesso come spiritualità e diventerebbe fatto, nient'altro che fatto. È spiritualità in quanto si avverte partecipe e dipendente da un'assoluta spiritualità, che la trascende (88).

Possiamo arrivare alle stesse conclusioni per un altro verso. Il Croce ripete spesso che la storia, elevata alla conoscenza dell'*eterno presente*, si svela tutt'uno con la filosofia, che non è altro che pensiero dell'eterno presente. « Eterno presente » è una parola che ha un posto glorioso e vetusto nella tradizione della filosofia « teo-

---

(88) A me pare che il C. abbia voluto dare della filosofia una concezione per suo uso e consumo. In fondo, i problemi veri e propri della filosofia non l'hanno mai interessato (dico, se non è eresia usare la parola, i problemi « eterni » della metafisica). O piuttosto li fugge e li teme e si sforza di allontanarli, da troppo programmatico Voltaire del nostro tempo, esorcizzandoli con lo scherno. Comunque egli, fin dagli inizi della sua attività di studioso, è stato attratto da problemi letterari, storici, sociali. A lui serviva, dunque, una filosofia che potesse orientarlo in queste ricerche, cioè valida a fargli ricostruire un'epoca « storica » nel senso crociano della parola. La filosofia doveva servire a questi scopi e non a se stessa. Da qui la legittima riduzione della sintesi logica ed etica a giudizio storico. Ottenuto ciò, il Croce poteva riputarsi pago, poichè altri interessi non aveva e non ha. La filosofia in se stessa, con il suo soggetto e il suo oggetto, doveva sembrargli un'inutile astrazione. Ha avuto però il torto di dire che la filosofia sia la storia o la cultura in generale, perchè non è buon metodo generalizzare i propri personali interessi. Egli, contro coloro i quali dicevano (e non è certo bello dar retta al vulgo dei non filosofi) che la filosofia non serve a nulla, ha voluto dimostrare che serve a tutto. Così ha finito (il troppo zelo fa sempre male) per distruggere la filosofia, per ridurla a metodologia della storia, come i positivisti l'avevano ridotta a metodo delle scienze. Sono scherzi della mentalità empiristica.

logizzante » e noi siamo rispettosissimi della tradizione. L'eterno presente è al di là e al di fuori del tempo, è l'eternità, un « punto » atemporale, come dice Agostino. Un eterno presente, che non sia l'Assoluto, è il nulla. Ma il Croce non vuol sentir parlare dell'Assoluto; e allora che significato ha qui l'eterno presente? Che non c'è storia passata e che la storia è sempre contemporanea? Oppure che la storia è conoscenza di se stessa come un universale, come Progresso o Cultura? E Progresso e Cultura sono davvero l'Assoluto, l'universale a cui si riduce la filosofia, o non piuttosto parole generiche, come qualche altra combattuta dal Croce, poniamo, di Scienza? Ed è comprensibile un eterno presente che si fa, che si temporalizza? « Eterno presente » o « presente perenne », che è altra cosa? È più comprensibile, dal punto di vista del Croce, un presente puntuale, contingente, di fatto, al quale non che sollevarsi non può, non deve, abbassarsi la filosofia, perchè filosofia non è empiria. Il Croce, in fondo, malgrado la sua fobia per la « teologia » e per la « metafisica », divinizza la Storia, il Mondo umano. Amante della mondanità, si proclama da sè vecchio cultore delle due scienze mondane, l'estetica e l'economia (89). Nulla di strano che il Mondo gli sia diventato Dio e, pago di esso, se la pigli con il Dio di tutte le religioni e di tutte le filosofie. Una volta, poi, che anche lui è scivolato nella teologia, come fare ad evitare i « miti », cioè a non ridurre la storia alle mi-

---

(89) Cfr. *Ultimi Saggi*, pp. 14 e segg. Si è che, per il Croce, non solo l'estetica e l'economia sono mondane, ma anche l'etica e la logica. Il mondo delle cose, per lui, è tutto e alle cose è legata tutta l'attività spirituale. Arte, filosofia, economia e morale sono, in quanto sono storia, divenire, spirito che si pone e si afferma. Quest'empirismo compromette l'autonomia e la distinzione delle forme spirituali, che tutte traggono materia dalle situazioni di fatto. Empirismo che è relativismo, in quanto ogni forma è relativa (se tale non fosse, lo spirito si totalizzerebbe in una di esse e non ci sarebbe più passaggio), senza che il passaggio dall'una all'altra implichi una minore relatività della precedente sulla susseguente. La storia, per volere ridurre a sè tutte le distinzioni, rischia di negarle tutte e di assolvere una funzione livellatrice dell'attività dello spirito.

tologie della Cultura, della Libertà, del Progresso? Per non volere essere obbediente e rispettoso di Dio, il Croce ha finito per diventare il sacerdote e l'adoratore di idoli, che il miraggio della Storia gli fa sembrare indistruttibili e più degni di adorazione. Idolo la Storia stessa, perchè qualunque cosa che non sia Dio, nell'atto che è considerato Assoluto, diventa un idolo, un feticcio. La storia del pensiero umano conosce parecchie manifestazioni di questo primitivismo dotto e civilizzato, di questa tendenza al feticismo, che vuol soppiantare Dio con idoli umani, dalla Ragione dell'Illuminismo e dall'Idea dell'Idealismo trascendentale, alla Materia, alla Natura e, con Croce, alla Storia.

Incapsulato in un soggettivismo umanistico, che è, poi, un umanesimo empirico e, come tale, negazione dell'umanesimo, lo storicismo crociano non è meno empirico dello scientismo naturalista. Ancora una volta non può giustificarsi la storia se non restituendo la filosofia al suo oggetto e ai suoi problemi. La filosofia, moltiplicata all'infinito nelle forme storiche, a forza di « moltiplicarsi », finisce per « sottrarsi » come filosofia fino ad annullarsi. Storicismo = negazione della filosofia, o, quanto meno, ad una forma di « antropocentrismo eterodosso », che, per volere essere troppo antropocentrico annulla proprio quell'umanità che vuole difendere. Nè si dica che, in fondo l'antimetafisico storicismo crociano è esso stesso metafisica, come, in generale, ogni negazione della metafisica è anch'essa... affermazione metafisica. Questa concezione, di una metafisica come momento dialettico da superare in ogni posizione ametafisica o antimetafisica, porta dentro di sè quel relativismo che è insito invincibilmente nella dialettica hegeliana, dove ciascun termine non è mai quello che è. Come l'errore è sempre errore e il brutto resta sempre brutto, così l'antimetafisica è antimetafisica e la storia è storia e non, poniamo, filosofia. Del resto, è la stessa dialettica crociana dei distinti che, su questo punto, si oppone a quella dello Hegel.

Ci sia ancora consentito considerare gli stessi problemi da un altro punto di vista. Il Croce dice che la storia è risposta alle domande che sorgono dalla vita, tan-

to che, se un problema filosofico, invece di rendere più intelligibile la storia, la confonde o la nega, è un problema arbitrario, un non problema. Accettiamo per un momento il punto di vista del Croce. Sono domande che sorgono dalla vita, dalla più profonda vita spirituale, i problemi di Dio e dell'immortalità dell'anima? Se il Croce lo nega, io dico allora che egli fa torto a se stesso, che ha una concezione molto angusta e tutt'altro che spirituale della vita, limitata alle domande di spiegazione di un avvenimento storico, sia anche di un'opera d'arte, di tutte le opere d'arte o di pensiero che mai sono state, sono e saranno, tranne che gl'interessi globali dell'umanità non debbano irresistibilmente coincidere con gl'interessi di Benedetto Croce. Se non lo nega, come dobbiamo allora rispondere a queste domande? Dicendo forse che il Dio trascendente, per esempio del Cristianesimo, è un mito e che mito non è e vero Dio è la Storia? Che la domanda dell'immortalità dell'anima è dettata dalla brama « della inconcepibile immortalità di un'anima-sostanza, cioè dell'astratto individuale, avulso dall'universale »? (90). E sono queste risposte che possono soddisfare le esigenze da cui sono dettate quelle domande? Ma il fatto si è, d'altra parte, che non si possono dare senza contraddizione. Infatti, non c'è dubbio che quelle domande sorgano dalla più concreta umanità o dalla storia, come piace dire al Croce; e se dalla storia sorgono è alquanto strano, per lo meno, che la storia invece di rispondere, trasformandosi per incanto da *storia* in *Storia*, dica che è essa Dio e che non c'è immortalità. Risposta vana che altro non significa se non un arbitrario ed ingiustificato misconoscimento di un'esigenza profonda. E se la storia non può, dunque, rispondere, è chiaro che essa, anche per giustificare se stessa, deve additare altrove le risposte. È nell'interiorità stessa della storia, nella sua più profonda umanità, e non nella storia come situazione di fatto, la necessità viva e pulsante della trascendenza. La metafisica battezzata come « mitologia » fa qui le sue vendette sullo sto-

(90) *Conversazioni critiche*, V. p. 251.

ricismo negatore e lo consiglia modestamente a considerare meglio se è vero che oltre quelle elencate — o dentro ognuna di esse — non vi sia posto per altre forme dello spirito, e se con un frego di penna si possono cancellare la cosmologia, la teologia, ecc. (91); a considerare ancora se non sia agnosticismo, se non scetticismo (92), proprio il ritenersi saputissimi circa i problemi

---

(91) Cfr. *Estetica*, p. 68 e segg. - Com'è noto, per il C., non c'è posto per la religione tra le forme dell'attività dello spirito; il problema di Dio, come quello che appartiene alle cose « non pensate e operate », non è un problema filosofico, ma un pseudo-problema. Le religioni, tutte, sono « miti » e perciò appartengono alla facoltà dell'« immaginazione ». Pertanto, il Cristianesimo va spogliato di quanto esso ha di « mitologico » (Dio trascendente, incarnazione del Verbo, Rivelazione, divinità della Chiesa, immortalità dell'anima ecc.) e va considerato solo come « la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuto » (*Perchè non possiamo non dirci « cristiani »*, in « La Critica », fasc. VI, 1942). Così concepito, esso si presenta come una dottrina o una verità umana in divenire, che ogni avanzamento di civiltà (il Protestantesimo come il Rinascimento, Kant come Hegel ecc.) fa progredire. Anzi, la civiltà moderno-immanentistica e storicistica è la sola e legittima erede dello spirito del Cristianesimo. Per conseguenza, quello della Chiesa, quello dei dogmi e religioso, è un Cristianesimo archeologico, ormai fuori dal processo vivo della storia, un mito, come qualunque altra religione, che soddisfa soltanto bisogni pratici ed empirici! Lo storicismo crociano è, naturalmente, l'ultimo grande avanzamento fatto dal Cristianesimo. Così il C., fedele a quello spirito illuministico che abbiamo già messo in rilievo, conclude ad una forma di nuovo deismo, ma senza nemmeno quelle verità naturali, che l'antico deismo riconosceva.

(92) Più di una volta il C. è stato accusato di scetticismo. Scrive il CARLINI (*op. cit.*, p. 225): « Noi vedremo ora come il Croce si sia spinto sin quasi al limite di una nuova forma di scetticismo, con la negazione di una filosofia che abbia un problema proprio di pensiero fuori di quelli particolari che la storia sempre nuova le offre, e abbia così affacciate idee che fan pensare a un positivismo storico, in cui il problema dell'unità sarebbe definitivamente sepolto ». L'accusa di scetticismo è stata recentemente rinnovata e il C. si è difeso dicendo (*Conversazioni critiche*, V, p. 265) che lo scetticismo si annida nel pregiudizio che la filosofia abbia un problema unico e supremo da risolvere e non nella filosofia sua che vi ha sostituito « il concetto del carattere particolare e storico dei problemi filosofici ». Tale risposta è una maniera speciosa di volgere l'accusa a propria difesa.

della metafisica tanto da dire che sono miti illusori o inutili superstizioni (93).

Se, per concludere, facciamo un breve cenno ai problemi dell'etica nello storicismo, viene immediata una considerazione: lo storicismo è incompatibile con l'esistenza di un'etica. Siccome ogni giudizio è un giudizio storico, anche quello pratico è un giudizio storico. L'etica, come la logica, è ridotta a storia; l'etica non può prescindere dalla situazione di fatto a cui ogni azione si riferisce (94). Opera compiuta e moralità s'identificano e siccome, per Croce, azione ed intenzione fanno uno, l'intenzione si risolve nella situazione di fatto, la sola che conti e che deve essere giudicata. Croce nega così l'intenzione per il fatto, e questo è positivismo bello e buono. A parte ciò, legata l'azione alla situazione di fatto, non ha più senso parlare di dover essere, di obbligatorietà, ma solo di puro *esserci* (95). Ha senso parlare di moralità senza obbligatorietà? È il fatto che se ne sia parlato e se ne continui a parlare non significa che abbia un senso. E il Croce, costretto, dalla logica

(93) Anche lo Hume, com'è noto, considera la giustizia una superstizione utile e la religione una superstizione inutile. Anche forme di empirismo così lontane l'una dall'altra si incontrano in alcuni problemi (e non è solo questo il punto di contatto che si potrebbe stabilire tra i due empirismi). Croce ha molto più di Hume e di Voltaire (dico del Voltaire superficiale, perchè vi è un V. profondo), che di Vico o di Kant o di Hegel.

(94) Ciò è provato soprattutto da uno degli ultimi scritti filosofici del C.: *La storia come pensiero e come azione,* dove la riduzione dello storicismo ad una forma di empirismo o di positivismo è più appariscente che in qualunque altro saggio. È la forma che a questo punto tengo presente.

(95) Dalla riduzione del giudizio pratico a giudizio storico dipende pure l'insufficiente concezione crociana della libertà, ridotta a spontaneità, ad accadere che non si distingue da quello naturale. Esatta la critica del VARISCO (*La Cult. filos.*, luglio-ag., 1910, p. 428 e segg.): « Una pietra è sostenuta da un filo, e il filo si spezza. Certo la pietra « non se ne sta ferma » in questa « situazione di fatto »; anzi produce qualcosa di diverso, cioè di « nuovo »; insomma, cade. Perciò diremo che la pietra è libera? Diciamolo pure. Ma l'uomo è poi libero anch'esso nel medesimo senso? E allora, la distinzione caratteristica tra il fatto umano e l'accadere naturale svanisce... La filosofia della pratica si risolve, conseguentemente, in un determinismo materialistico. Lo spiritualismo consiste, non già nel chiamare spirito qualcosa, od ogni

spietata del suo sistema, non può dire diversamente, perchè il dover essere, l'intenzione distinta dall'azione lo porterebbero ad ammettere un modello di azione, un fine a cui l'azione tende, che manderebbe a monte tutto l'immanentismo (ma non la concretezza, come il Croce crede). Egli è costretto, dunque, a limitarsi ad un empirismo morale, a ridurre l'azione alla situazione di fatto e a pronunziare il giudizio solo sul fatto avvenuto, senza badare all'intenzione e alla uniformità di questa con la legge morale. Evidentemente il giudizio del fatto così concepito non può essere che di giustificazione del fatto, Da qui uno dei più fortunati ed eleganti paradossi del Croce che la storia è sempre « giustificatrice » e mai « giustiziera » (96). Da questo punto di vista, tutta la

---

cosa; bensì nel *caratterizzare* questa cosa in modo che il concetto ne risulti non riducibile a quello di materia ». Critiche quasi identiche sono mosse dal De Sarlo (*op. cit.*, p. 264) e da U. Spirito, *op. cit.*, p. 22.

Recentemente un crociano, con tutta la buona intenzione di mettere in luce i pregi dello storicismo, così ne riassume quelli che, in realtà sono le sue gravi insufficienze: « Lo storicismo richiede dunque l'etica che il Croce gli ha dato: il giudizio storico è possibile alla condizione che chi opera nell'individuo sia lo spirito nella sua universalità: non l'individuo che realizza di continuo la sua unità come un valore in sè ed un fine suo proprio, ma *l'individuo strumento* [il corsivo è mio] del moto unitario dello Spirito. La sua libertà non è veramente la *sua* libertà, perchè è la libertà di uno Spirito che lo trascende, la Storia. Per dare alla Storia la sua immanente autonomia è stato necessario negare il Dio trascendente della metafisica tradizionale; ma diviene altrettanto necessario stabilire una trascendenza della Storia stessa rispetto a ciascuna delle sue opere e dei suoi individui » (U. Segre, *La filos. della pratica nell'unità dello spiritualismo assoluto*, in « La Rassegna d'Italia », cit., p. 67.

(96) Il C., pur insistendo nel dire che senza conoscenza filosofica non è possibile azione, tuttavia ora riconosce che il conoscere storico è « indeterminante », pura teoria, necessario all'azione, la quale però, « in quanto azione, sorge soltanto da un'ispirazione originale e personale, di qualità affatto pratica, di pratica genialità » (*La storia come pens. e come az.*, p. 194). Che cosa è questa ispirazione originale e personale? L'intenzione? E da chi lo spirito trae ispirazione? Dalla legge? Evidentemente il C., si accorge delle difficoltà insuperabili che implica il suo storicismo. Cfr. in proposito le acute osservazioni di M. M. Rossi nel « Logos », fasc. 4, 1938, specialmente pp. 623-26.

storia è « storia sacra » e il Croce, se vuol essere coerente alla sua filosofia, deve applaudire sempre (ed infatti applaude anche all'antropofago, che, dopo aver divorato il suo simile, se la dorme tranquillamente) e condannarsi da sè all'entusiasmo. Non si capisce perchè, a proposito di avvenimenti politici contemporanei, « neri » o « rossi » che siano, invece di applaudire, come vuole la sua filosofia, egli abbia protestato e parlato di « antistoricismo » o di altro.

Non si capisce ancora perchè il C. abbia combattuto e continui a combattere gli arbitrii e le illegalità proprie degli sciagurati regimi totalitari tramontati o pur oggi operanti, quando egli ha considerato le leggi come « finite », « mutevoli » ed « irreali » e negato l'esistenza del diritto naturale. D'altra parte, la sua riduzione del diritto all'economia, il suo concetto della legge puramente « utile », « genericamente pratica » e « meramente economica » è una concessione così grave fatta al combattuto marxismo, da far pensare che l'autore dell'articolo *La fine del socialismo* sia, *malgré lui*, uno dei difensori del marxismo stesso. (96 bis). Si è che — senza ombra di paradosso o d'incomprensione — l'immanentismo crociano e il materialismo storico, entrambi di derivazione hegeliana, si trovano nella stessa linea: negata la trascendenza della verità ed ogni trascendenza, negati i valori religiosi, legato il destino dell'uomo alla terra e al divenire storico, non c'è più scampo: lo storicismo assoluto e il materialismo assoluto, pur nell'apparente antitesi, s'incontrano e si stringono la mano. La « religione della libertà » è la pseudo-religione di essere liberi solo nelle *cose*, nei *fatti*, nelle *opere* terrene, cioè di essere schiavi del mondo. Croce è responsabile di questo « mondanismo », della negazione di un destino ultraterreno dell'uomo. Certe odierne posizioni marxiste italiane non sono che la conseguenza estrema e non incoerente dello storicismo immanente ed empirico del Croce.

Ma l'aspetto più sconcertante del pensiero del Croce è quel senso di disumanità che spira proprio dal suo

(96 bis) Cfr.: S. L. De Paoli, *C. come Marx*, « Humanitas », II, 1946.

storicismo cosidetto « umanistico ». Sotto le spoglie di uno stile sereno, cristallino, invitante tu senti il disfacimento lento, progressivo e freddamente implacabile di tutti i valori che hanno costituito e costituiscono l'autentico patrimonio spirituale dell'umanità; senti, in primo luogo, l'annullarsi della « persona » proprio nel momento in cui tutto sembra essere ricondotto ad essa. Il Croce, infatti, dice che tutto il reale s'identifica con i fatti umani; e, d'altra parte, che la persona « è nelle sue azioni ». Appunto: se *tutta* la persona è nelle sue azioni, la persona si dissolve nel pulviscolo dei suoi atti, nella esteriorità dei fatti che compie, senza che abbia una propria interiorità, un suo nucleo o centro, che è assolutamente, gelosamente suo, inoggettivabile e nel quale avverte che risiede la sua consistenza autentica. Il Croce non ha nè mente nè cuore per le persone, per lo spirito, per l'uomo e perciò è indifferente ai problemi eterni e alle verità eterne, che son quelle che propriamente inerisscono alla persona. Egli è per le verità storiche, transeunti e caduche, e perciò, in fondo, è contro la verità, nemico di essa e della filosofia; perciò, in sostanza, è scettico e di uno scetticismo o disumanamente rassegnato o superficialmente scherzoso, da esteta e da uomo colto. Uno scetticismo senza ironia, perchè non dettato da gagliarda passione filosofica; che svilisce e non tempra, snerva il pensiero, allontana dalla profonda ricerca e uccide ogni fede. Croce, perciò, se ha molto giovato alla cultura italiana, ha molto nociuto alla coscienza degli Italiani.

Possiamo concludere che la riduzione della filosofia a metodologia della storiografia compromette, dalle fondamenta, tutta la cosidetta « filosofia dello spirito », che, per quella riduzione imposta dall'immanentismo assoluto, si è rivelata essere in verità una forma di storicismo o di umanesimo empiristico. Uno spiritualismo (che pretende di essere vero spiritualismo e di tacciare di astrattezza, di naturalismo e simili ogni altra forma di spiritualismo), il quale non riesce a giustificare nè la persona umana, nè la libertà, nè la morale, nè la legge, nè Dio, nè la religione, nè la filosofia stessa, è davvero

(con tutto il rispetto per il C.) una forma singolare di spiritualismo. Il Croce forse se ne sarà accorto e da qualche tempo si è messo a scrivere di altro che di filosofia (97): di storia o di critica letteraria, sempre egregiamente e con grande profitto del nostro patrimonio culturale. Noi accettiamo da lui (e gli siamo riconoscenti) la critica dei pregiudizi estetici o letterari e molta parte del suo metodo di trattar la storia e di ricostruire un'epoca di cultura; siamo con lui nell'affermare che il filosofo deve essere utile alla vita sociale, che il filosofo non deve mai uccidere l'uomo, ma, appunto per questo, proprio per la realtà della storia e della persona umana noi siamo contro lo storicismo. I giovani certo non s'interessano delle astrattezze e, almeno quanto il Croce, amano la concretezza. Ma concretezza non vuol dire empirismo e riduzione di ogni verità alla contingenza dei fatti storici. Anche in nome della concretezza, come in nome della storia, di quella storia *umana*, che non è più umana se non è storia sorretta e guidata da valori eterni e trascendenti, è necessario reagire allo storicismo. Oggi urgono proprio quei problemi che il C. ha trascurato o deriso e quelle esigenze che non ha sentito o che risultano negate o misconosciute dalla sua filosofia; e, per tanto, pur continuando a vedere in lui uno dei maggiori maestri della nostra vita contemporanea e a leggerlo e a studiarlo, non possiamo che fare della filosofia, lasciando a lui il compito, non certo più facile nè meno proficuo, di fare la storia.

La fortuna del crocismo in Italia e in parte fuori d'Italia è indizio manifesto che la nostra è stata un'epoca poco filosofica. Di uomini, per ogni verso rispettabili, come, per es., il Bergson in parte e il Croce, si può dire (*absit iniuria verbo*), come fu detto di Hamilton, che sono i grandi filosofi di un'epoca non filosofica. E il Croce non ci dica che non ci sono ora « problemi nuovi » e che « l'età filosofica della nuova Italia, piaccia o non piaccia, per ora è passata, avendo dato quel che doveva dare, ossia certi concetti direttivi » e che non bisogna con-

(97) Lo confessa lo stesso C. nell'*Avvertenza*, p. VIII.

tinuare a filosofare ma, « immergersi nello studio delle cose, della storia in tutte le sue forme » (98); nè continui a protestare che si fa « troppa filosofia », perchè gli si può rispondere — con le sue parole — che il pensiero non conosce soste e che c'è tutto da ripensare, se non altro la sua filosofia per trarre in salvo la filosofia. Il Croce dirà che questo è l'eterno, inutile lavoro dei mestieranti e dei professionali. Sia pure. Ma ogni operaio è utile nella vigna del Signore. Noi crediamo di essere utili nella vigna della filosofia, forse perchè siamo ottusi, tardi e « irriflessivi »; o forse anche perchè, adusati alla polvere dotta e vetusta degli « ambienti accademici » e rispettosi dei veri grandi filosofi che, da Talete in poi, si son sempre misurati con l'infinito, in una lotta impari, ma non perciò meno nobile e proficua, non ci muoviamo a nostro agio dentro un pensiero filosofico, che sta come a casa sua anche nei salotti per signore intellettuali.

§ 2 - *L'Attualismo di Giovanni Gentile*

1. *Considerazioni generali. Croce e Gentile.* — A proposito del Croce, abbiamo fatto alcune considerazioni che riguardano anche l'attività e la *forma mentis* di GIOVANNI GENTILE (1), l' altro insigne esponente dello idealismo assoluto italiano. Ma tra il Gentile e il Croce corrono molte e profonde differenze. L'uno e l'altro sono benemeriti della cultura italiana, ma, a differenza del Croce, il Gentile non è arrivato alla filosofia, ma è

(98) *Conversazioni critiche*, V. pp. 270-71.

(1) G. GENTILE è nato a Castelvetrano (Trapani) il 30 maggio 1875. Alunno interno della Scuola Normale di Pisa (1893-97), fu scolaro di D. Jaia, di cui sentì molto l'influenza. Lib. doc. nel 1903 nella R. Università di Napoli, nel 1907 vinse, per concorso, la cattedra di storia della filosofia nella R. Università di Palermo. Quivi fondò la « Società per gli studi filosofici » e promosse le pubblicazioni dell'« Annuario della Biblioteca filosofica ». Nel 1914 succedette a Pisa alla cattedra di D. Jaia e nel 1918 a quella del Barzellotti nella Università di Roma. Dall'ottobre 1922 al 1924 ricoprì la carica di Ministro della Pubblica Istru-

partito dalla filosofia; non ne è uscito, ma vi è rimasto. Mente veramente filosofica, ha saputo conservare un senso metafisico alla filosofia, per cui nelle opere del Gentile i problemi speculativi tradizionali si trovano affrontati e discussi: egli si mantiene nella linea classica del pensiero.

Inoltre, mentre l'influsso del Croce si è esercitato indirettamente, quello del Gentile, il cui pensiero è nato e si è sviluppato nella scuola, a contatto diretto con gli studiosi e con i giovani, è stato più immediato, più direttamente animatore e suscitatore di spirituali energie. E il Gentile era veramente educatore nato, che ha dato alla scuola la parte migliore di se stesso e della nostra scuola contemporanea è stato il maggiore Maestro. Egli stesso scrive: « Io amo la scuola e ci porto tutta l'anima quando vi entro; e ne esco sempre con una gran fede nei destini dello spirito umano » (2). E questa fede il Gentile ha saputo suscitare in studiosi e studenti, che affollavano per ascoltarlo le aule delle Università di Palermo e di Pisa e anche di Roma, nei primissimi anni. Come i veri pensatori, il Gentile aveva un palpito e sapeva suscitare dei palpiti; ed anche nella conversazione privata esercitava un fascino che è impossibile dimenticare. Tutto ciò appare più manifesto se si pensa che gli scritti migliori del Gentile sono nati nella e dalla scuola: dall'incarico dell'insegnamento di pedagogia al Magistero di Napoli è nato il *Sommario di pedagogia*; dalle lezioni pisane la *Teoria generale* e il primo (e forse anche il se-

---

zione e promosse la Riforma scolastica. Dal 1920 al 1943 diresse il « Giornale critico della filosofia italiana », da lui fondato e nel 1925 si fece promotore della « Grande Enciclopedia Italiana », di cui fu mecenate, in un primo tempo, il Sen. Treccani. Molte altre iniziative culturali hanno trovato nel Gentile un infaticabile e intelligente animatore e realizzatore. Dal 1922 Senatore del Regno: è morto assassinato barbaramente a Firenze nel marzo 1944.

(2) *Scuola e Filosofia, Prefazione.* Oltre che sulla scuola ma certamente molto attraverso la scuola, il G. ha influito sulla vita sociale e politica del nostro tempo. Favorevole al nostro intervento nella prima Grande Guerra, durante lo svolgersi di questa, scrisse importanti e numerosi articoli, che sono tra gli scritti migliori della letteratura di guerra.

condo) volume del *Sistema di Logica*; e dall'incarico dell'insegnamento della filosofia del diritto a Pisa i *Fondamenti della filosofia del diritto*. Ciò spiega perchè filosofia etica e pedagogia s'identifichino nel Gentile filosofo e nel Gentile maestro, perchè per lui tutta la filosofia sia etica e pedagogia, perchè filosofare sia *educare* e nello stesso tempo *autoeducarsi*. Il processo filosofico come processo etico è uno dei tratti più significativi e fondamentali di tutta l'attività del Gentile.

Tuttavia, questa posizione, che contiene della verità, spinta alla identificazione di filosofia e di vita, di pensiero e di azione, anche se l'agire è inteso come coscienza di agire, ha finito per dissolvere (e non per « risolvere ») il ritmo del pensiero nel ritmo della vita e a fare scaturire la teoria dalla contingenza della pratica. Ad un certo punto l'idealismo gentiliano, per logica necessità del suo proclamato immanentismo, facendo nascere la verità dal tempo, perde il senso della verità come guida e genitrice del tempo, cioè dell'azione, e dissolve l'eternità e l'universalità del vero nella contingenza e nella particolarità del fatto. Paga il suo tributo, al pari dello storicismo del Croce, all'attivismo contemporaneo e rischia di far disperdere la filosofia e con essa etica e pedagogia.

A questa concezione attivistica del pensiero è legato quello che costituisce il motivo centrale di tutta la speculazione del Gentile: superare l'oggettivismo e soggettivizzare il reale. Non c'è realtà che si possa e si debba presupporre al pensiero: l'oggetto si deve convertire nel soggetto. Da qui l'altra conseguenza, che il pensiero non va considerato come oggetto, pensiero pensato, ma come pensiero pensante, pensiero *in atto*, *autoconcetto*. Filosofia, così intesa, e realtà si identificano; la filosofia non è un grado dello Spirito, ma è tutto lo Spirito. Il contenuto del pensiero resta così totalmente assorbito nel pensare in atto. Ciò spiega la interpretazione data dal Gentile della storia della filosofia nei suoi momenti essenziali: la filosofia antica è filosofia dell'oggetto, di fronte al quale sono negati il soggetto e la sua attività (naturalismo); il Cristianesimo, invece, vince l'oggetti-

vismo antico e scopre il concetto che la realtà non è presupposta allo spirito ma è sua produzione, che l'uomo non è soltanto intelletto, ma anche sentimento e volontà, quantunque il Cristianesimo, a contatto con l'intellettualismo greco, sia precipitato, con la Scolastica, in un nuovo intellettualismo; Cartesio scopre l'essere del soggetto, ma solo nella forma a priori di Kant si esplica l'attività sintetica dello spirito, quantunque nè il Kant nè l'idealismo trascendentale posteriore fino allo Hegel siano riusciti a conquistare il concetto dell'assoluta immanenza. Lo Spaventa vide il punto di superamento dell'hegelismo, ma solo l'attualismo è riuscito a identificare l'atto del pensiero con il processo creatore assoluto.

In questo quadro, la filosofia italiana del Rinascimento e il Vico hanno preparato il movimento del pensiero moderno fino allo Hegel, mentre la filosofia del Risorgimento lo ha rielaborato.

È superfluo mettere in luce quanto di artificioso e di arbitrario ci sia in questo schema, quanto ingiusta ed errata sia la valutazione della filosofia italiana.

Questi difetti vengono in luce specialmente presso i discepoli del Gentile, per alcuni dei quali pare che tutto il lavoro della filosofia consista in una lunga secolare digestione dell'oggetto da parte del soggetto fino alla completa assimilazione del primo.

Dato lo schema, può il Gentile ammettere che il lavoro della filosofia non sia mai chiuso e debba continuare infinitamente anche oltre l'attualismo? La sua concezione dell'atto come perenne innovazione di contenuto lo costringerebbe ad ammetterlo; d'altra parte, l'interpretazione sopra ricordata della storia della filosofia quali compiti può ancora riconoscere e riserbare a nuove filosofie posteriori all'attualismo? Lo schema chiuso proposto dal Gentile, e più che mai irrigidito dai suoi discepoli, importa — contro l'intenzione del Gentile — che il pensiero si concluda nell'attualismo gentiliano, così come Hegel credeva si concludesse nel proprio idealismo. Per fortuna, anche dello stesso Hegel e dello stesso Gentile, il pensiero cammina ancora. Ma, a parte ciò, tale concezione della storia della filosofia, ha portato il

Gentile ad un metodo di critica e d'interpretazione che, diventato la falsariga esasperante dei suoi seguaci, si è rivelato, specialmente presso costoro, privo di sfumature e scarso di discernimento, metodo di discriminazione fisso e senza duttilità. Sono gli scherzi dell'assoluta libertà creatrice dello spirito, che si è fatto schiavo della propria libertà, dommaticissima, tanto dommatica da non consentire altre interpretazioni, d'assalire quanti dissentono (con metodi di critica che abbiamo disapprovato a proposito del Croce), anche quando dissentono con ragione e col dovuto rispetto.

Così il Gentile, pure aperto a molte suggestioni, finì per trincerarsi nella rocca forte dell'atto puro, che, per sua confessione, è l'unica posizione spiritualistica e cristiana, fuori o contro della quale si è, a dispetto di se stessi, naturalisti ed atei.

Bisogna però aggiungere che — anche qui a differenza del Croce — c'è nel Gentile una maggiore comprensione ed alle volte un maggiore rispetto per l'esigenza religiosa, e ciò perchè, nel Gentile, c'è maggiore rispetto per la filósofia, c'è, come dicevo, un senso metafisico. Già la sua stessa posizione lo porta ad incontrarsi con l'oggetto della religione e della teologia ed egli stesso non ricusa l'etichetta, che il Croce distribuisce con tanta prodigalità, di filosofo teologizzante (3). La fede sincera e calda nel proprio pensiero e l'ansia indomabile della ricerca danno a tutta la sua opera un senso veramente religioso (4). Di una religiosità però

---

(3) *Sistema di logica*, vol. II, p. 340.

(4) Mi piace riportare questa bella pagina del *Sistema di logica* (p. 19) sulla « solitudine infinita della verità »: « Così si spiega quel misterioso sublime sentimento di solitudine e quel quasi terrore che ci sorprende di fronte alla Verità sentita come tale. Non si tratta della fantastica solitudine di un oggetto qualunque, il quale, come oggetto, non può essere tanto solo che non sia innanzi a noi (almeno accompagnato da noi). Si tratta della solitudine dell'oggetto che s'è impossessato di noi, e s'è fatto noi stesso; si tratta della solitudine nostra, in cui l'animo spazia infinito poichè il pensabile sconfinato vive e pulsa nel centro stesso della nostra personalità; e niente possiamo immaginare che non rientri nella sfera di quel pensabile. E allora

che è fede nel Pensiero, che, sempre e invano, il Gentile si sforza di identificare con Dio. A rovescio di S. Francesco, egli adora il Creatore per le creature e non le creature per il Creatore. Spinto dalla continua necessità di giustificare di fronte a se stesso e di fronte agli altri la pretesa che l'attualismo sia il solo spiritualismo assoluto e il vero cristianesimo, tratta problemi di capitale interesse a volte con una certa disinvoltura. In certi momenti, quasi per nascondere l'imbarazzo, ricorre persino a giochi di parole o a tirate retoriche, che non mancano accanto alle molte pagine dove il Gentile sa anche essere sincero ed eloquente scrittore (5).

Anche da queste brevi osservazioni generali appare chiaro quanto la speculazione del Gentile si differenzi, malgrado le affinità, da quella del Croce. La polemica del 1913 (6), del resto, chiarì i punti di divergenza dei due pensatori e, solo per errore o per prematuro giudizio, in un primo tempo, si è potuto considerare il Gen-

---

veramente noi sentiamo di essere alla presenza e nella luce abbagliante della verità divina, quando ci sottragghiamo alle distrazioni e alle menzogne del mondo esterno e della falsa società, e ci rifugiamo nell'infinito della nostra coscienza, noi con noi, e nessun altro: noi con noi stessi; noi e il nostro mistero. L'uomo non mentisce, non si nasconde, non ischerza, non ironizza, non sofisteggia: faccia a faccia con la Verità, sente nel cuore pulsare il ritmo del Tutto! Lì l'uomo dimentica se stesso: perde il suo piccolo io, perchè ha ritrovato il grande Io, che è suo ed è delle cose, poichè è l'Io di tutto: quello che parla come la Verità stessa: pensiero universale, nella sua immanente natura ».

(5) Si consideri che molti studiosi muovendo dall'attualismo sono arrivati a forme di spiritualismo cristiano vero e proprio. Ciò può essere anche una prova che l'attualismo suscita il problema religioso, ma è incapace di alimentarlo e di soddisfarlo.

(6) Vedi p. 324-25 n. 18 di questo vol. Il G. rispondendo alle obbiezioni che il Cr. fa al suo idealismo *attuale*, osserva come il Cr., con la teoria dei gradi dello spirito, non arrivi affatto a concludere alla filosofia dell'assoluta immanenza. Scrive il G. al Croce: « Il tuo conoscere non può essere risoluto dal soggetto che lo conosce, nella sua propria attività conoscitiva; come la natura del naturalista fronteggia in eterno il suo naturalismo, che è mera idealità senza realtà. La risoluzione anche a te riesce impossibile perchè quel conoscere lo poni accanto ad un'azione, e formante con essa un sol tutto; e quest'azione la concepisci come oggetto, puro oggetto del conoscere. In sè, pertanto, il tuo co-

tile seguace o continuatore del Croce (7). Oltre al dissenso intorno alla teoria dei gradi, il carattere metafisico e religioso della filosofia del Gentile è opposto al carattere « mondano » di quella del Croce (8). Ciò risulta anche dalla recensione che il Gentile scrisse dell'*Estetica* del 1902, che riconosce « un'opera piena di sangue e di vita », ma dove propugna la necessità di unificare, da un punto di vista « metafisico » le due forme estetica e logica (9). Risulta ancora dalla opposizione che il Gentile stabilisce tra la storia dello storicismo e quella dell'attualismo: « ...lo storicismo che non vede altro che fatti, nel campo giuridico, si oppone al diritto naturale, riducendo ogni diritto ad una formazione storica, che non risponde a fini e non realizza perciò valori, ma consegue a circostanze e condizioni che ne determinano lo sviluppo; questo storicismo, che giustifica tutto, perchè tutto, bene o male che si dica, ha la sua ragione storica, e se è accaduto non poteva non accadere; questo storicismo

---

noscere sarà soggetto del volere; e in sè il volere soggetto a sua volta del conoscere; ma per te (cioè, per sè, per dirla all'hegeliana) nè l'uno nè l'altro mi pare che si possano concepire come soggetto ». E il Croce resta a questo punto, per il G., anche dopo di essere arrivato al concetto della storia come storia contemporanea (*Saggi critici*, serie II, cit., p. 22. La risposta del G. uscì pure ne « La Voce » dell'11 dic. 1913).

(7) Il C. stesso, recensendo il *Sistema di logica*, ebbe a scrivere: « Taluni si meravigliano che, col disaccordo disopra lumeggiato nella concezione filosofica, il Gentile ed io continuiamo a collaborare; ma la loro meraviglia crescerebbe assai se apprendessero che quel disaccordo c'è stato sempre, sin dai primi tempi che io conobbi il Gentile, sin dalle prime conversazioni tra noi » (« La Critica », p. 54, f. I, 1924).

(8) Lo dice lo stesso C. a questo proposito: « Il Gentile nella conclusione del suo libro accetta, con molta buona grazia, la qualifica che io detti del suo « idealismo attuale » come di una « filosofia teologizzante », e io sarei ben contento di poter ritenere questa, e la opposta qualifica (alla quale modestamente ma deliberatamente il mio filosofare ambisce) di « filosofia mondana », come indice di una semplice diversità nelle nostre rispettive predilezioni o specificazioni di lavoro: lui attirato sopra tutto dalla considerazione di Dio nel mondo e io da quella del mondo in Dio » (ivi, p. 49).

(9) Rec. cit. nella bibl. del Croce.

è l'antitesi diretta dell'attualismo, il quale addita nel concetto dell'atto la critica perentoria del concetto stesso di fatto, fondamento dell'intuizione storicistica » (10). Malgrado tutto, però, non c'è dubbio che sia per la collaborazione alla *Critica* — che diede modo al Gentile di discutere le più significative opere del pensiero contemporaneo — sia con la conversazione diretta, il Croce abbia influito sull'evoluzione del pensiero del Gentile, come questo ha influito, in un secondo tempo, su quella del pensiero del Croce. Ma troppo diversi sono sempre rimasti gli interessi dei due pensatori e i caratteri della loro speculazione (11).

2. *Hegel, Spaventa e Gentile.* — Meno facile, a differenza di quanto a prima vista possa sembrare, è stabilire i rapporti tra lo Hegel e il Gentile e tra lo Spaventa e il Gentile. Lo stesso Gentile così delinea l'origine della sua filosofia: « La filosofia attualistica storicamente si riconnette alla filosofia tedesca da Kant a Hegel, direttamente e attraverso i seguaci, espositori e critici che i pensatori tedeschi di quel periodo ebbero in Italia durante il secolo scorso. Ma si riconnette alla filosofia italiana della Rinascenza, (Telesio, Bruno, Campanella), al grande filosofo napoletano Giambattista Vico, e ai rinnovatori del pensiero speculativo italiano dell'età del Risor-

---

(10) *Introduzione alla filosofia*, pp. 271-72.

(11) Ho di proposito trascurato quanto di personale vi è stato nella polemica tra il Croce e i crociani e il Gentile e i gentiliani. I contendenti — quasi autopunendosi — hanno applicato sulle loro carni gli stessi metodi poco filosofici usati prima contro i loro avversari. Chi ha vaghezza di averne conoscenza può sfogliare all'incirca le prime dieci annate del « Giornale critico » e « La Critica » dal 1923 in poi. — Può invece riuscire utile, in aggiunta di quanto abbiamo citato, vedere: CROCE, *Ancora filosofia e politica*, « La Critica », f. VI, 1923; *Un ammonimento e un ricordo*, ivi. f. II, 1924 (ancora sulla questione dei distinti); GENTILE, *Filos. come vita morale e vita morale come filos.*, « Giorn. crit. », f. III, 1928 (a proposito dell'art. omonimo del Croce e del quale mette in rilievo le incertezze); *Eternità e storicità della filos.*, ivi, f. II, 1931 (a proposito dell'opuscolo omonimo del C.).

gimento nazionale: Galluppi, Rosmini, Gioberti » (12).

Prima di procedere oltre è necessario notare due cose: a) che lo Spaventa è incluso nel gruppo anonimo dei « seguaci espositori e critici » della filosofia da Kant ad Hegel; b) che l'attualismo si può riconnettere alla filosofia della Rinascenza e del Risorgimento solo in quanto, secondo lo schema dello Spaventa accettato dal Gentile, la prima è considerata un anticipo e la seconda un'appendice della filosofia da Kant ad Hegel, giusta una tesi preconcetta e storicamente infondata ed infondabile.

Sulle orme additate dallo stesso Gentile, gli attualisti che hanno esposto la dottrina del maestro, hanno conservato questa linea di sviluppo senza informarsi adeguatamente nè del pensiero di Hegel, nè di quello dello Spaventa e hanno scritto che il Gentile « prendendo le mosse dalle indagini storiche dello Spaventa, vede lo stesso sviluppo di pensiero, la stessa esigenza e lo stesso problema, che costituiscono la ragion d'essere della sua filosofia », e cioè soddisfare l'esigenza chiaramente posta, ma non risolta, dallo Spinoza di unificare il mondo dell'essere col mondo del divenire (13).

Recentemente, oltre alla revisione di tutti i presupposti dell'attualismo, è stata sottoposta ad un riesame

---

(12) *Introd. alla filos.*, p. 20. — Anche nella *Lettera* di risposta al Croce sulla « Voce » del 1913 il G. dà qualche ragguaglio circa l'origine della sua filosofia, di cui fa risalire il concetto fondamentale alla sua tesi di laurea su Rosmini e Gioberti (1898), dove notava la « profonda differenza tra la categoria (che è l'atto del pensiero), e il concetto (che è pensato) »; e considerava « il pensiero come reale soltanto nella sua priorità o attualità: uno, quindi, se guardato nell'atto suo, molteplice, come natura, se guardato nel suo prodotto »; e fin d'allora risolveva « tutta la realtà nel fenomeno, come fenomeno bene fondato nell'attività creatrice dello spirito: dello spirito che non è un oggetto particolare, ma l'universale stesso nella sua reale concretezza (*Saggi crit.*, cit., p. 12). — Qui lo Spaventa è soltanto citato: « Kant, Hegel, Spaventa, che per me sono un solo pensiero nel suo svolgimento... » (p. 24).

(13) U. Spirito, *L'Idealismo ital. e i suoi critici*, pp. 39-40. U. Spirito per fissare l'origine della filosofia attualistica sente nientemeno il bisogno di risalire fino a Talete (e perchè non alle « corpulentissime » cosmologie e teogonie anteriori?); fa arbitraria-

anche la questione dei precedenti storici di esso (14).

Il Gentile nel 1913, com'è noto, nel presentare la sua *Riforma della dialettica hegeliana*, chiamava la sua filosofia « idealismo attuale », perchè l'« idea » vi è considerata come « atto » e stabiliva « l'equazione del divenire hegeliano con l'atto del pensiero, come unica concreta categoria logica » (15). In Hegel, invece, sia anche idealmente, l'essere e il non-essere sono presupposti al divenire, come tali sono due immobili astrazioni, dal cui incontro il divenire non scaturirà mai. Per acquistare il vero concetto del divenire, era necessario non presupporre l'analisi (essere e non-essere) alla sintesi (divenire), ma questa a quella, in modo che l'essere fosse un prodotto del pensiero. Hegel invece non riesce a spiegare il passaggio dall'essere al nulla: essere e non-essere restano immobili l'uno accanto all'altro e la contraddizione (puramente « pensata ») non si risolve nel divenire. In breve, allo Hegel è mancata la esigenza della « soggettività: a cominciare dalle prime categorie, egli è rimasto nella posizione dell'Essere di Parmenide e delle Idee platoniche e la sua logica è movimento apparente delle idee pensate e non del pensiero pensante (16).

---

mente centro del pensiero lo spinozismo e fa sboccare nell'attualismo (che così sarebbe l'ultima parola della filosofia) tutto il travaglio millenario del pensiero! Così anche F. D'Amato, *Gentile*, pp. 6-7, e anche cap. II e specie pp. 42-43.

(14) Mi riferisco all'importante scritto di A. Guzzo, *Il concetto hegeliano della storia della filosofia* (nel vol. I di *Idealismo e Cristianesimo*), dove molto ed acutamente è detto sul nessun hegelismo del cosidetto « neohegelismo » e alle pregevoli ricerche di F. Alderisio intorno allo Spaventa e anche intorno allo Hegel (vedi Bibliografia). Indipendentemente dall'Alderisio, solo per quanto riguarda i rapporti tra la dialettica di Hegel e la « riforma » operata dal Gentile, è arrivato a conclusioni analoghe qualche anno fa A. Pittaluga, già mio scolaro nell'Università di Genova (morto immaturamente per bombardamento nell'aprile del 1944), nell'importante lavoro *La Riforma della dialettica hegeliana di G. Gentile*.

(15) *Riforma*, Prefazione.

(16) « Hegel, insomma, è giocoforza convenire, ha l'intuizione vaga del divenire, non ne ha il concetto. E non si mette in condizione di possederlo, perchè analizza questo concetto, in-

Le obbiezioni che il Gentile muove allo Hegel non sono esatte e con la *Scienza della logica* alla mano e la corretta interpretazione del Fischer si è provato che nelle prime categorie logiche di Hegel l'essere non è dato estrinsecamente fuori del pensiero. Come in sè, esso è certamente irriflesso, ma non lo è come contenuto del Sapere puro (17). Dunque, non è vero che per lo Hegel l'essere precede il Pensiero e lo generi nell'incontro con il nulla, una volta che esso è pensato dal Sapere puro, di cui è « contenuto » (*Inhalt*) (18).

Il Gentile ha creduto di vedere nello Spaventa le vestigia della riforma della dialettica hegeliana e il precursore dell'attualismo e tale l'ha visto precisamente in certi « appunti inediti », nei quali « l'esigenza della dialettica come atto del pensare è soddisfatta » (19). Ora questo frammento inedito non prova affatto quello che il Gentile vuol fargli provare, cioè una *riforma*, iniziata dallo Spaventa, delle prime categorie della logica di

---

vece di realizzarlo, come avrebbe dovuto, per pensarlo dialetticamente e conforme al principio dell'identità di essere e pensiero » (*Idem*, p. 25). Oltre alla *Riforma*, cfr. anche *Introd. alla filos.*, p. 28, p. 235; *Teoria generale* p. 8, p. 55. Com'è noto, il G. nella critica del divenire hegeliano si rifà al TRENDELENBURG (*Logische Untersuchungen*, Berlin, 1840, I, pp. 25 e segg.) prima che allo Spaventa.

(17) Scrive lo Hegel: « Questo (dell'implicare il Sapere) è il lato per cui codesto puro essere, codesto assoluto-immediato, è insieme anche un assoluto *mediato*. Ma non è meno essenziale che venga preso anche nella sola unilateralità, secondo la quale è il puro immediato perchè qui esso sta come cominciamento. In quanto non fosse questa pura indeterminatezza, in quanto fosse determinato, sarebbe preso come mediato, come già condotto innanzi. Un determinato contiene un *altro*, oltre un primo. Sta dunque nella natura del *cominciamento* stesso ch'esso sia l'essere e niente più » (*Scienza della Logica*, trad. ital., I, 57, Bari, Laterza).

(18) Cfr. F. ALDERISIO, *Revisioni ed orientamenti idealistici*, III. « Arch. di st. della filos. », f. III, 1938, pp. 229 e segg. — È da notare che anche il CROCE, fin dalla discussione con il G. del 1913, osservò che l'idealismo gentiliano non può trovare riscontro nè in Kant nè in Hegel. Il Croce trovava, invece, il « precedente reale » (e confessato) nei « tormentosi travagli dello Spaventa circa l'interpretazione dell'hegelismo ».

(19) *Riforma*, p. 41. Il « Frammento inedito », è pubblicato dal G. in appendice alla *Riforma* (ivi, pp. 45 e segg.).

Hegel nel senso in cui poi l'ha condotta a termine il Gentile; e, in ogni caso, esso non va considerato a sè, ma nell'insieme dell'interpretazione che lo Spaventa ha dato dello Hegel (20). Il Gentile non ha operato una « riforma », ma una trasformazione totale della dialettica, nella quale nè lo hegelismo di Hegel nè quello di Spaventa sono più riconoscibili (21). A maggior ragione nella interpretazione del Gentile non sono riconoscibili i pensatori italiani del Rinascimento e peggio ancora quel-

---

(20) « ...la metafisica spaventiana si conclude negli ultimi anni con una più profonda e sicura intelligenza e penetrazione dell'idea o del pensiero, che con le sue necessarie distinzioni fondamentali, e le forme o i momenti dentro ognuna di esse, offre la materia e la giustificazione delle tre sfere fondamentali e dei loro gradi, di cui è organato l'intero sistema di Hegel » (ALDERISIO, *op. cit.*, II, « Arch. di st. della filos. », f. III, 1937, p. 205). L'Alderisio esamina a parte il famoso « Frammento inedito del 1880-81 », pubblicato dal G., dimostrando come l'interpretazione gentiliana sia molto suggestiva e conclude: « E il *punctum saliens* di tutto il *Frammento inedito* spaventiano è, che il suo autore (pur mantenendo e riaffermando la necessità che il pensiero sia attivo nella considerazione dell'ente o logos, « poichè il pensiero non si guarda che pensando ») mira ad eliminare da tale considerazione dell'ente quel suo antico uso del pensare, che « appariva quasi come una funzione meramente soggettiva », perchè ora intende che apparisca bene che il pensare « è l'*essere* stesso dell'essere » (*op. cit.*, VI, « Arch. », f. I, 1939, p. 33).

(21) Il CARLINI (op. cit., p. 228) ha avvertito che, quantunque si sia sempre compiaciuto di richiamarsi agli scritti dello Spaventa e all'insegnamento di D. Jaia, tuttavia « realmente allo Spaventa... egli deve soprattutto l'avviamento critico-dialettico della mente e l'abito dei riferimenti storici con cui anche in seguito ha accompagnato lo sviluppo delle sue dottrine ». Il Carlini richiama ancora l'attenzione sulla differenza che passa tra la prolusione del 1903 (*La rinascita dell'idealismo*) e la comunicazione palermitana del 1912 (*L'atto del pensare come atto puro*), « per accorgersi della lunghezza del cammino percorso da lui con le sue proprie gambe e in una direzione che, non gli scritti dello Spaventa, ma l'urto con le correnti empiristiche e positivistiche posteriori, sole, possono chiarire ». Ciò prova come il Gentile sia spaventiano quando non è ancora attualista e come non lo sia più quando ha trovato il principio nuovo del suo sistema. In altri termini, il G. è spaventiano ed hegeliano fino a quando rispetta l'esigenza realistica, non lo è più quando vuol dimostrare che tutto il reale s'identifica col soggetto pensante,

li del Risorgimento, chiamati tutti a raccolta come precedenti storici e piedistallo al nuovo e definitivo idealismo (22).

Il vero si è che l'origine storica dell'attualismo è più circoscritta e non è necessario scomodare tutta la storia della filosofia. Al tempo della formazione spirituale del Gentile, il positivismo e le correnti empiristiche affini rivendicavano il principio della coscienza immediata contro l'apriorismo e l'idealismo metafisico ancora persistente e d'altra parte le molte correnti, già sviluppate alcune e in via di sviluppo altre, di reazione al positivismo reagivano all'oggettivismo positivistico del *fatto*. Il Gentile credette che la soluzione di quest'ultimo problema fosse possibile con la riduzione del reale (l'oggetto) al soggetto, ma non ad un soggetto che fosse soggetto astratto e puramente metafisico, anch'esso oggetto del pensiero (e dunque si sarebbe tornati daccapo), ma ad un soggetto che fosse concretezza immediata (tale cioè da soddisfare l'istanza positivistico-empiristica) e nello stesso tempo non passivo soggetto empirico, ma soggetto creatore dell'oggetto. Sorse così la dottrina dell'*atto puro*, sintesi, secondo il Gentile, dell'idealismo empirico del Berkeley e di quello trascendentale dello Hegel, inveramento di due esigenze opposte. Il Gentile ha avuto sempre presente questo problema: come il soggetto può conoscere l'oggetto che gli sta davanti? La soluzione ha creduto trovarla nel soggettivare l'oggetto, ma in modo che il soggetto soggettivante fosse il Soggetto trascendentale e, d'altra parte, non pura Idea, ma fin dall'inizio, soggetto concreto, non pensato, ma pensante. L'attualismo è pertanto una delle tante posizioni di pensiero maturate dalla e con la crisi del positivismo e un po' posteriormente alla vasta fioritura idealistica della fine del secolo scorso e del principio del nostro; ma maturata però con un ripensamento vi-

---

(22) Non è questo il luogo per dilungarmi su quest'importante questione e, pertanto, mi son dovuto limitare a riportare solo i risultati delle indagini fatte. Per l'interpretazione gentiliana della filos. ital. cfr. M. F. Sciacca, *La filosofia italiana*, cit.

goroso di motivi soggettivistici, che vanno dall'idealismo empirico di Berkeley a quello trascendentale dello Hegel e dello Spaventa, e tuttavia estranea alle esigenze realistiche presenti sempre nel pensiero da Kant, a Hegel e a Spaventa e più ancora alle esigenze del pensiero italiano del Risorgimento. Nè si deve dimenticare che uno dei primi studi del Gentie è dedicato al Marx. Significativo l'interesse per il materialismo storico, comune al Croce e al Gentile all'inizio della elaborazione dei loro sistemi.

3. *I momenti dello sviluppo della filosofia attualistica.* — Superato il primo momento di compromesso tra idealismo assoluto e naturalismo, il Gentile, nello scritto *L'atto del pensare come atto puro*, (23), ha già conquistato il suo nuovo punto di vista, cioè che l'oggetto è lo stesso atto del pensare, « *il pensiero, che il pensiero comincia a pensare come altro da sè* », cioè il reale come « autoctisi », perchè pensiero; pensiero « che è tutta la coscienza, fino alla filosofia », che è l'essere e la coscienza dell'essere. « E ciò in conformità della essenza dell'atto puro (autoctisi) in generale: essere *in quanto* coscienza dell'essere » (24). La legge di questa filosofia è il « metodo dell'immanenza », il quale « consiste nel concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero, o nella storia: atto che si trascende quando si comincia a porre qualche cosa (Dio, natura, legge logica, legge morale, realtà storica come insieme di fatti, categorie spirituali o psichiche di là dalla attività della coscienza) che non sia lo stesso Io come posizione di sè, o come Kant diceva, l'*Io penso* ».

In breve: il pensiero, concepito fuori del pensare che lo fa pensiero, è astratto. Il mio pensiero, come quello altrui, perchè sia veramente pensiero, è necessario che sia vissuto nel mio pensiero attuale. Fuori dell'at-

---

(23) Pubblicato nell'« Annuario della Bibl. filos. di Palermo », Palermo, R. Reber, 1912, vol. I, ed ora nella *Riforma*, pp. 195 e seguenti.

(24) La *Riforma*, pp. 207-08.

to del pensiero non c'è oggetto concreto: l'Io ha coscienza dell'oggetto in quanto ha coscienza di sè nell'atto di pensarlo, di porlo cioè in quanto autocoscienza, che è il pensiero assolutamente attuale (25).

Le opere posteriori del Gentile sviluppano ed applicano questo punto di vista con molta ricchezza di spunti e di motivi. Momenti fondamentali di questo sviluppo si possono considerare: il *Sommario di pedagogia*, la *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, il *Sistema di logica* e la *Filosofia dell'arte*.

Il *Sommario*, oltre che segnare una tappa importante nella storia della pedagogia (26), può considerarsi la prima vera sistemazione dell'attualismo. Una volta negata la deduzione e la determinazione delle categorie, in quanto il pensiero è sempre autodeduzione e autodeterminazione (tutte le categorie « sono una sola infinita categoria, in quanto categoria del pensare nella sua attualità » (27), non è più possibile una fenomenologia come distinzione di gradi dello spirito intesi monadisticamente. È possibile distinguere sensazione, percezione, rappresentazione, volere distinto dal conoscere, ecc., (co-

---

(25) *Idem*, pp. 246-47.

(26) Non possiamo qui rendere conto adeguatamente delle dottrine pedagogiche del G., essendo stata esclusa dalla nostra trattazione la storia della pedagogia. Del resto, la pedagogia del G. è la parte più nota e diffusa del suo sistema e quella che ha penetrato profondamente nella vita sociale contemporanea. I motivi speculativi che la inspirano fanno parte di tutto il sistema. — Una volta considerata la realtà spirituale come morale perchè realizzazione dialettica dell'Io, essa è anche educazione, con la quale s'identifica la vita spirituale nella sua attualità. La pedagogia, pertanto, « come scienza dell'educazione » s'identifica con la « filosofia quale scienza della realtà spirituale ». Conquistato questo punto, cade anche la « dualità » di educatore e di educando, posta a base della pedagogia. Per intendere ciò, è necessario intendere lo spirito come processo assoluto o *farsi* e non come essere o fatto. L'oggetto dell'educazione non è, dunque, il fanciullo come un essere di qua dell'umanità, nè è suo soggetto il maestro, come un essere in cui è già instaurata tutta l'umanità. Tutto il sapere si riduce all'unità del processo creatore, che coincide con la formazione morale della personalità: filosofia, pedagogia ed etica fanno uno.

(27) *Riforma*, p. 15.

me fa la psicologia vecchia e nuova) solo in quanto non si possiede il concetto dell'unità dell'atto spirituale e solo in quanto lo spirito vien concepito come un oggetto dato da analizzare. Quando, invece, consideriamo il pensiero e non il pensato, i gradi dello spirito si risolvono nell'atto unico del pensare. Nella sensazione c'è tutto lo spirito dalla percezione al giudizio, come conoscenza e come volontà. Ciò, avverte il Gentile, non significa però risolvere tutto il processo spirituale nella immediatezza della sensazione, che equivarrebbe alla negazione della dialettica; significa, invece, abolito il concetto di contrapporre un atto psichico ad un altro atto psichico, « processo incessante di accorgimento sempre più profondo e di riflessione ». Ogni atto spirituale è coscienza approfondita di un atto anteriore, non come passaggio dall'inconscio al conscio, perchè quel che si chiama ora inconscio era conscio, come atto, rispetto ad un inconscio precedente (28). Questo passaggio da un atto all'altro (che ricorda il processo aristotelico di « materia » e « forma », concepito però da Aristotele oggettivisticamente e dal G. soggettivisticamente), dalla sensazione-contenuto alla sensazione-forma, è da intendere ancora come risoluzione ed assorbimento della prima nella seconda. La fenomenologia dei gradi è così sostituita dalla fenomenologia dell'unico atto spirituale, che, come eterna mediazione, è eterno sviluppo attraverso momenti infiniti (29).

Similmente il pensiero non può avere nulla dietro di sè, nè la natura nè il logo, che devono essere dedotti

---

(28) Scrive il Gentile: « ...ogni atto conscio è inconscio rispetto all'atto che ne è l'ulteriore coscienza; e non c'è passaggio mai da incoscienza a coscienza, da percezione a percezione, o da sensazione a sensazione. Purchè si badi ad avvertire che non c'è una sensazione prima e una dopo, se non quando non ci mettiamo, come si fa ora, a pensarle; e le sensazioni allora non sono più atti, momenti vissuti nella nostra vita presente, ma idee di quegli atti e momenti. In realtà c'è la sensazione attuale e le passate come contenuto attuale di essa » (*Sommario*, vol. I, p. 44 della 5.a ediz.).

(29) Vedi per i problemi qui accennati tutta la P. I (« L'uomo ») del *Sommario*.

dal pensiero. Pertanto, secondo il Gentile, la deduzione hegeliana dall'astratto al concreto non è possibile. Invece, il passaggio dal concreto all'astratto « non è se non lo stesso processo eterno di idealizzazione di sè ». L'atto del pensiero è realtà che si realizza idealizzandosi; idealizzarsi che è dualizzarsi, « per cui l'atto del pensiero si libra tra due sè, il primo dei quali è soggetto e l'altro oggetto soltanto in questo mutuo rispecchiarsi dell'uno nell'altro, per l'atto concreto e assoluto del pensiero » (30). E il dualizzarsi « importa un intimo differenziarsi del reale, che, idealizzandosi, distingue sè da sè (il soggetto dall'oggetto); e però conosce, in quanto si trova innanzi a sè nella sua idealità come diverso da sè. Ed è infatti radicalmente diverso: la negazione del reale che vi si idealizza. Il quale è *pensare*, ed esso è *pensato*, l'opposto del pensare ». Il pensare è attività, il pensato è prodotto dall'attività, è cosa; l'attività *diviene*, la cosa è (31).

L'Io trascendentale è la soggettività profonda e in esso si risolvono le soggettività empiriche. Infatti, secondo il Gentile, l'io come soggetto tra altri soggetti non è vero soggetto: l'io empirico è molteplicità senza unità (32). È l'Io trascendentale il soggetto vero, lo spirito, ed esso non è oggetto di esperienza, ma la condizione di ogni esperienza. L'attualità dell'Io (e non il punto di vista empirico) fa comprendere l'Io come puro soggetto, condizione e negazione di ogni oggetto, anche di sè come oggetto, in quanto l'Io non può mai essere oggetto di se stesso (33). Il nostro vero « noi » non è quel-

---

(30) *Teoria gen. d. spir.*, p. 245, 1938, 5ª ediz.

(31) *Idem*, p. 245.

(32) « Empiricamente, io sono un individuo non solo contrapposto a tutte le cose materiali, ma a tutti egualmente gli individui a cui attribuisco valore spirituale: poichè tutti gli oggetti dell'esperienza, quale si sia il loro valore, sono non pure distinti, ma separati tra loro, in modo che ognun d'essi esclude assolutamente da sè, a causa della sua particolarità, tutti gli altri » (*Idem*, p. 17).

(33) « La coscienza in quanto oggetto di coscienza, non è più coscienza; convertita in oggetto appercepito, l'appercezione originaria cessa di essere appercezione; non è più soggetto, ma og-

lo che intravediamo attraverso la rappresentazione empirica della nostra personalità, ma quel più profondo noi, col quale vediamo tutte le cose e in mezzo a queste intravediamo quell'altro nostro essere. L'Io trascendentale è la radice dei soggetti empirici, l'unità della loro molteplicità.

Per comprendere ciò, è necessario non dimenticare (è il punto centrale dell'attualismo) che, per il Gentile, ogni fatto spirituale è attuale, cioè ogni fatto s'immedesima con la nostra spirituale realtà. Intendere un pensiero è farlo proprio, sentirlo nostro, *soggettivarlo*. « Intendere, anzi conoscere la realtà spirituale, è assimilarla a noi che la conosciamo. È una legge, si può dire, della conoscenza della realtà spirituale, che *l'oggetto si risolva nel soggetto*. Niente per noi ha valore di spirito, se non finisce con l'essere risoluto in noi che lo conosciamo » (34). E rispetto al problema degli *altri*, che crediamo esistenti ma che non possiamo giustificare col pensiero, il Gentile dichiara che « conoscere è identificare, superare l'alterità come tale. L'*altro* è semplicemente una tappa attraverso di cui noi dobbiamo passare, se dobbiamo ubbidire alla natura immanente del nostro spirito. Passare, non fermarci » (35).

---

getto: non è più Io, ma non-io ». È qui l'errore di Berkeley e dell'idealismo *empirico*. Invece, « il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi atto in atto. Atto, che non si può assolutamente trascendere, perchè esso è la nostra stessa soggettività, cioè noi stessi; atto, che non si può mai e in nessun modo oggettivare. Il punto di vista nuovo, infatti, a cui conviene collocarsi, è questo dell'*attualità* dell'Io, per cui non è possibile mai che si concepisca l'Io come soggetto di se medesimo » (*Idem*, p. 8).

(34) (*Idem*, p. 14). — Come scrive subito dopo (p. 16) il Gentile: « Chi dice atto spirituale, dice spirito. E dire spirito è dire sempre individualità concreta, storica: soggetto che non è *pensato* come tale, ma *attuato* come tale. Non dunque spirito e fatto spirituale è la realtà spirituale, oggetto del nostro conoscere: ma, puramente e semplicemente, spirito, come oggetto. E come tale essa non è conosciuta se non al patto che s'è detto: in quanto la sua oggettività si risolve nell'attività reale del soggetto che la conosce ».

(35) *Idem*, pp. 16-17.

Il soggetto che risolve in sè l'oggetto, non è essere, nè stato dell'essere: nulla d'immediato, ma « processo costruttivo dell'oggetto in quanto processo costruttivo dello stesso soggetto. E perciò, invece di *verum et factum convertuntur*, si dovrebbe dire *verum et fieri convertuntur*, ovvero: *verum est factum quatenus fit*. Il soggetto è sempre soggetto di un oggetto, in quanto si costituisce soggetto del suo atto rispettivo » (36).

Ciò, per il Gentile, non significa negare la molteplicità, ma negare ogni realtà che si vuole costituire fuori dello svolgimento del pensiero. La realtà è il *fieri* e lo spirito stesso *non è, diviene*, non ha natura determinata da leggi fisse, ma pone se stesso e le sue leggi. La molteplicità si unifica nell'atto autocosciente dell'Io: conoscere le persone significa risolverle nell'Io trascendentale che le fa essere e le unifica. Pertanto, i problemi dell'individuazione e degli universali, così come son posti dalla filosofia antica e medioevale, non possono essere risolti. Ecco la soluzione dell'antinomia universale-individuo: « L'individualità non si cerca nella natura, perchè la natura non si può concepire senza spazio; e lo spazio non si può concepire senza quella molteplicità essenziale che è una negazione dell'individuo. Non si cerca nella natura, perchè la natura, in quanto natura, in quanto non spiritualizzata, è meccanismo e l'individuo dev'esser sè, cioè da sè, vera sostanza, autonomia, libertà » (37).

Lo spirito unifica anche le cose, che sono *molteplicità*, solo *nell'unità* della coscienza. Non nel senso, si badi, che ci sia una molteplicità unificata o da unificare e un'unità unificante (dualismo), ma nel senso che unità

(36) *Teoria*, p. 22.

(37) *I problemi della Scolastica*, p. 176. — Anche nominalismo e realismo sono due posizioni astratte, mentre concretamente l'uno trova la propria verità nella verità dell'altro, « giacchè oltre l'universale del pensiero non c'è l'individuo, essendo che l'universale stesso è il vero individuo; e fuori dell'individuo non c'è nè anche il nome di un universale, poichè l'individuo stesso, nella sua genuina individualità, non può non essere, per lo meno, nominato, e investito di un predicato, e insomma della universalità del pensiero » (*Teoria gen.*, p. 101).

e molteplicità sono due momenti di un unico atto, che è lo spirito come processo costruttivo. In concreto c'è l'unità che si moltiplica e la molteplicità che si unifica. Se la natura è pensata come realtà già realizzata e antecedente al pensiero, non è vero divenire o processo. Lo spirito è dialettica, ma non del *pensiero pensato*, ma del *pensiero pensante*, « il quale nella sua attuosità, che è divenire e svolgimento, pone bensì come suo proprio oggetto l'identico, ma appunto mercè il processo del suo svolgimento, che non è identità, cioè unità astratta, ma come si è detto, unità e molteplicità insieme, identità e differenza » (38). Una molteplicità esteriore al di fuori dell'unità del pensiero non esiste, perchè non esiste una natura contrapposta al pensiero come insieme d'individui coesistenti nello spazio e successivi nel tempo. Una volta che l'extrasoggettivo si risolve nell'atto del soggetto, lo spazio e il tempo non possono essere concepiti oggettivamente, perchè ciò presupporrebbe una molteplicità indipendente dall'attività dello spirito. Invece, lo spazio è « la stessa attività spazializzatrice dello spirito, la quale non presuppone la molteplicità, ma la genera; e intanto l'ha innanzi (ossia intanto essa c'è, poichè esserci è sempre esserci per lo spirito) in quanto la genera. Non *molteplice*, ma *moltiplicazione* » (39). Spazio e tempo sono nella sintesi dello spirito e pertanto tutta la realtà è immanente nell'atto dello spirito,

---

(38) *Idem*, pp. 44-45. Cfr. anche *La Rif. d. dial. heg.*, pp. 3-5 e 261-63; *Sistema di logica*, p. I, c. VIII, § 6. Com'è noto, per il G., la dialettica del pensiero pensato e il divenire astratto sono propri di tutto il pensiero antico.

(39) *Teoria gen.*, p. 120. — « Lo spazio è del mondo che noi spazialmente ci rappresentiamo, tutto armonico ed uno nell'orizzonte della nostra coscienza... e consolidato col suggello del tempo; sicchè ogni elemento suo e tutto il suo insieme si articola nella serie dei suoi stati, tra loro connessi e formanti una adamantina catena che tutto il positivo dei fatti stringe nella realtà del mondo. Tutto in noi: tutto, cioè, noi... nell'Io, che non è, beninteso, l'empirico, bensì il trascendentale... Lo spazio è attività; ed essere tutto ciò che è spaziale, nell'Io, non significa altro se non che tutto ciò che è spaziale, è spaziale in virtù dell'attività dell'Io, come dispiegamento, attualità di questo Io » (*Idem*, pp. 122).

che è concreto divenire, che si unifica e si moltiplica in una analisi che è sempre nuova sintesi, in quanto è unificazione creatrice (40).

Dopo di ciò si spiega il modo come il Gentile concepisce l'esperienza, diverso da quello antico e medioevale e che si è andato costituendo attraverso la critica della conoscenza da Cartesio e da Locke fino al positivismo, senza pervenire tuttavia al concetto attualistico di « esperienza pura », che « non è esperienza sensibile, perchè i concetti di senso e di sensibile si reggono soltanto sul presupposto, superato dalla dottrina dell'esperienza pura, di un reale comunque concepito, esterno al soggetto, e dal quale si inizierebbe il processo dell'esperienza. Caduto questo presupposto, ogni altra determinazione dell'esperienza sensibile si dilegua ».

Anche la sensazione è attività immanente originaria dell'Io, produttività dello spirito, atto del pensiero, dove senso, intelletto, ragione e volontà non sono che la concretezza assoluta di ogni processo (41). La sensazione è coscienza di sentire, e come tale, è anche percezione, è l'atto spirituale nella sua interna mediazione.

Ecco perchè il Gentile, pur negando la fenomeno-

---

(40) Nel porsi e nel farsi lo spirito celebra la propria *libertà assoluta* (una libertà relativa o condizionata è schiavitù). E che lo spirito sia libero lo si deduce dal suo carattere costitutivo, il divenire. Infatti, « ogni altra realtà che non sia pensiero, diviene relativamente, e il suo divenire non è intelligibile se non come effetto di un altro divenire: solo il pensiero, lo spirito, che è il porsi in essere della personalità umana, dell'autocoscienza mediante l'appercezione o sintesi a priori, lo spirito è divenire assoluto. Nel suo divenire (assoluto) consiste la sua libertà » (*La riforma dell'educazione,* p. 124).

(41) Così, scrive ancora il G: « lo svolgimento spirituale, in cui l'esperienza consiste, è questa progressiva autodeterminazione dell'Io: nella quale ogni momento è un'affermazione in nuova forma dell'Io stesso, e però una negazione, un reale annullamento dell'Io nella forma in cui era prima determinato; è un passare dal non essere all'essere di un Io determinato; e poichè un Io non determinato non è nulla, è, si può anche dire, un passare dal non essere all'essere dell'Io. La nostra vita è un continuo morire del vecchio Io, un nascere continuo del nuovo, in cui il vecchio, bensì rinnovato e trasfigurato, permane » (cfr. *Introduz. alla filos.*, pp. 88-115).

logia, non nega il concetto di fenomenologia dello spirito. Verrebbe meno il principio della dialettica, mentre per il Gentile, il reale o lo spirito come *storia* dello spirito umano, è sviluppo dialettico.

Infatti, come sappiamo già, la realtà o l'atto spirituale è *conceptus sui* o *autoctisi*: porsi come concreto porsi e non essere immediato, affermazione che in sè risolve la negazione. Lo spirito perciò ci è risultato unità che è molteplicità (unità che si dialettizza in un processo) e la natura abbiamo visto che è il negarsi dello spirito nel suo opposto, momento dialettico di questo e dunque anch'essa spirito.

Lo stesso concetto dialettico è applicato ai momenti assoluti dello spirito: l'*arte*, la *religione* e la *filosofia*.

L'arte è soggettività pura e perciò astratta autocoscienza, affermantesi nella libera creazione di un mondo fantastico, in cui spazia senza limiti l'infinita soggettività creatrice. Solo idealmente il momento dell'arte si può distinguere nella vita dello spirito, che è vivente unità. « L'arte, nella sua esistenza immediata, non si può conoscere, e sfugge ad ogni sforzo che il pensiero faccia per raggiungerla » (42). Perchè l'arte si comprenda è necessario che il momento della pura soggettività, in cui essa consiste, venga considerato nello sviluppo dialettico dello spirito, che è pensiero, che è quella consapevolezza in cui il soggetto si riconosce nell'oggetto e in questo ha coscienza di sè come determinata coscienza dell'oggetto. Nell'arte c'è *ispirazione e riflessione* (43). L'arte non può sottrarsi alla relazione col pensiero e perciò: a) « l'arte di un'opera d'arte non esaurisce tutto

---

(42) Così continua il G.: « Essa, come il sogno, non è del pensiero che l'afferma e può affermarla, nella riflessione che vi si esercita su, nella critica che la vuole apprendere e rendersene conto, nella storia che si sforza d'individuarla, nella filosofia che la definisce. In queste o simili forme del pensiero l'arte non c'è più, come non sogna chi vi sta raccontando il suo sogno. E allora? Quando c'è, non è arte; e quando si potrebbe dire: — Eccola lì, l'arte; essa non c'è più » (*La filosofia dell'arte*, p. 119).

(43) E, pertanto, per il G., le due posizioni estreme del romanticismo e del classicismo sono astratte (*Idem*, pp. 122 e segg.).

il suo contenuto, ma comprende quel tanto che di una opera rimane, dopo averne idealmente sottratto tutto ciò che è critica, riflessione e in generale pensiero consapevole »; b) « questo residuo è isolabile solo idealmente, ma in realtà sta insieme col corpo intero dell'opera d'arte e ne è inseparabile ». L'arte pura è dunque *inattuale*. « Non è attuale vita dello spirito, ma entra nell'attualità spirituale, e lì si fa sentire e concorre con la sua presenza alla realizzazione della vita dello spirito, quale essa è, sempre che sia, attualmente » (44). Inattualità dell'arte pura, dunque, è risoluzione dell'arte nell'attualità del pensiero. Non che l'arte non esista, bensì l'arte, come forma dell'Io, pura soggettività, è immanente nel pensiero mediato ed esiste in questo e non in sè, in base al principio dell'attività sintetica del pensiero che pone, contrapponendoli, soggetto ed oggetto, reali nel concreto pensiero, che è insieme pura soggettività e pura oggettività (45). Ora, « questa soggettività immediata e pure dialettica, questa pura forma soggettiva d'ogni sentimento, in cui l'arte consiste, se si vuol

---

(44) *Idem*, pp. 125-126. — Da ciò il G. trae la conseguenza che sono inani tutte le « analisi cliniche » dirette a distinguere in un poeta la poesia dalla non poesia. L'inattualità dell'arte pura, inoltre, dimostra inutile il problema crociano del « frammentarismo » dell'opera d'arte.

(45) La « spontaneità » dell'arte, pertanto, non va intesa come immediatezza, in quanto l'arte non è un dato naturale. L'immediato, in se inattingibile, si spiritualizza ed assume valore nella dialettica dell'autocoscienza, dove « si forma, cioè si nega nel suo puro essere naturale, e si pone come quello che ponendosi si nega; si pone insieme col suo contrario e per sintesi di sè e del suo contrario... Così è che lo stesso poeta, ispirato che sia, si vigila, e ha sempre gli occhi aperti su quel che prova e sulle parole che la lingua è portata a pronunciare. E un pensiero sempre desto, conscio di sè (autocoscienza) è pronto ad interpretare l'ispirazione, controllarla, correggerla, plasmarla: facendo che essa sia quella che viene ad essere nella sintesi di quel che immediatamente scaturisce dalla profonda e segreta sorgente del soggetto e di quel che sopravviene come pensiero non più soggettivo, anzi materia di ogni pensante, pensiero comunicabile e trasmissibile dall'uno all'altro soggetto, in quanto dotato della più pura oggettività » (*Idem*, p. 163).

chiamare con un nome del comune vocabolario, non può dirsi se non *sentimento*, non nella sua volgare eccezione psicologica... ma in un senso rigorosamente gnoseologico, o filosofico » (46). E cioè sentimento che è immediatezza spirituale dialetticamente animata e libera, da cui sgorga l'umanità dell'artista e la sua universalità. La natura è il sentimento, e il sentimento è l'attuosità del soggetto (47).

In perfetta antitesi con l'arte è la religione, che è il momento della pura oggettività, come esaltazione dell'oggetto che si oppone astrattamente al conoscere, o come coscienza dell'oggetto di fronte al quale il soggetto si annulla. L'uomo che s'inginocchia davanti a Dio è il soggetto che sente il proprio nulla di fronte all'oggetto che è tutto. La religione, come l'arte, cessa di essere astratta quando è concepita come *momento* del reale. Arte e religione in sè non sono dialettizzabili perchè non hanno sviluppo e non sono processo (dell'arte e della religione, infatti, non c'è storia), mentre si dialettizzano e diventano concrete se rientrano nel processo storico, cioè se l'una e l'altra si svolgono, si concretizzano nel reale o nella storia, che è lo svolgimento dialettico dello spirito o la *filosofia*. Il sentimento artistico e il

---

(46) *Idem*, p. 166.

(47) Su questi concetti fondamentali il G. affronta tutti i problemi riferentisi all'arte (della lingua, della tecnica, dei generi letterari, di cui fa una riabilitazione storica, della critica, ecc.), che noi qui non possiamo trattare. Notevole soprattutto la trattazione del problema dei rapporti tra arte e moralità: il pensiero è azione e dunque anche l'arte è azione, senza che l'arte si confonda con la morale. L'artista è obbligato ai doveri del suo mondo, il mondo dell'arte. « L'arte falsa è falsa esteticamente perchè falsa moralmente. Per questa sua immanente eticità l'arte è stata sempre la grande educatrice del genere umano, ed è stata sempre falsa l'arte corruttrice. Falsa perchè unilaterale e parziale, laddove l'arte è sempre totalità spirituale. Il brutto non può essere che l'espressione di sentimenti, in cui l'uomo non ha raccolto tutto se stesso: in altri termini, sentimenti superficiali, non profondamente sentiti » (*Idem*, p. 325). Si noti che *La filos. dell'arte*, per il modo metafisico d'impostare il problema, è l'opera più completa e più ampia che il G. ha scritto sul concetto di natura e sul valore dei fatti di esperienza e del mondo.

sentimento religioso sono reali nel pensiero, come momenti dialettici di esso, cioè nella filosofia (48).

Lo stesso dialettismo sta a fondamento della logica, imperniata sull'opposizione di *logo astratto* e di *logo concreto*. La logica aristotelica, fondata sul principio di identità, non esce fuori dalla sterilità del sillogismo. Essa ha una concezione naturalistica della verità, che è presupposta al pensiero. A questa logica del logo astratto il Gentile contrappone quella del logo concreto, secondo

---

(48) In uno scritto posteriore *Nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio* (ora ristampato nell'*Introd. alla filos.*) il G. torna sul problema teologico, ma, in fondo, conserva la propria posizione. Criticata la prova ontologica (fa sua la critica comune che dal pensiero non si passa alla realtà), dice che la « grande esigenza » della prima è che dal pensiero si debba ricavare l'essere. Tale esigenza, attraverso la critica kantiana, può essere soddisfatta solo concependo « la verità stessa come un prodotto del pensiero nel processo della sua formazione » (*Introd. alla filos.*, p. 213). La verità è atto consapevole, libero e spirituale e come tale è assoluta. Da qui, « il carattere divino della verità, e il carattere religioso del rapporto dello spirito umano con la verità » (p. 218). L'astratto logo in cui si svela Dio, è immanente al pensiero; « il quale è il logo concreto, non in quanto esso stesso si pone come puro pensiero vuotato dell'astratto logo, ma in quanto si attua e realizza; e che cotesta verità viva che si sente palpitare dentro al nostro pensiero non è altro che la vita appunto, reale ed effettiva, del nostro pensiero medesimo... Lo sdoppiamento e la riflessione della verità, che implica la sua libertà e spiritualità, è lo sdoppiamento e la riflessione dell'Io ». L'Io si attua facendosi oggetto a se stesso, come unità di sè e dell'altro. « La personalità di Dio, di cui non è possibile dubitare, è la personalità dell'Io, il quale non perciò viene a chiudersi in una soggettiva realtà e a deificare la sua finita natura illudendosi di possedere Dio, mentre non ha se non una vana immagine di se stesso. Questa personalità del Vero, che si attua logicamente nel nostro pensiero, è dotata di oggettività assoluta; e conferisce infatti al pensare quella necessità ed universalità per cui pensando secondo verità l'uomo vince la sua particolarità finita e spazia nell'infinito e nell'eterno » (pp. 220-221). Il Gentile è tornato ancora sullo stesso problema nella conferenza *La mia religione*. In essa egli si professa esplicitamente « cristiano » e « cattolico »: cristiano perchè « la religione cristiana è religione dello spirito »; e cattolico « perchè la religione è Chiesa ». Aggiunge che è cattolico « a modo suo ». Malgrado le buone intenzioni, il Gentile da tutto il discorso si rivela ancora non cristiano e non cattolico.

la quale la realtà è pensiero in atto. Ciò non significa, però, eliminare la logica dell'astratto, ma riconoscerla come momento necessario della logica del concreto. Infatti, il pensiero non può svolgersi se non dialettizzandosi, opponendosi a se stesso come pensato, che vive non a sè, ma nella dialettica del pensiero, di cui è un momento necessario (49).

Una logica del concreto non può fare a meno del pensato o logo oggettivo, in quanto la pura soggettività del pensiero sarebbe fuori della mediazione dialettica e, come tale, essa stessa astratta. « È chiaro che l'Io senza oggetto è anch'esso un'astrazione: quello stesso identico astratto che è il logo astratto; perchè solo mediandosi l'Io si oggettiva; e se non si oggettivasse, sarebbe un puro immediato, cioè un semplice oggetto, un A = A, che suppone l'Io, dunque, un logo astratto, di cui non c'è logica che possa fare a meno » (50). Il pensare reale, come processo storicità e dialettica, è unità del logo astratto e del logo concreto (51). Concretezza è il conoscere, che è insieme verità e certezza e la certezza è la concretezza della verità, che è certa a condizione che sia contenuto immanente all'atto libero del soggetto e che

---

(49) Come scrive il G., « il pensiero soggettivo nella sua opposizione al logo assoluto non è vero, non si distingue dal falso, e non può esser materia della logica: la quale ha per oggetto soltanto il pensiero come unità di pensiero soggettivo e pensiero oggettivo e come tale vero » (*Sistema di logica*, I, p. 48 della seconda edizione).

(50) *Idem*, II, p. 21.

(51) « Sottraete il logo astratto al suo nesso col logo concreto, e avrete l'antica logica dell'*essere*, che non è spirito. Rannodate il primo logo al secondo, e avrete una logica assoluta, che non nega nè l'astratto pel concreto, nè il concreto per l'astratto; ed è perciò la logica del vero concreto, lo *spirito*. La logica dell'essere conosce solo il logo astratto; la logica dello spirito alloga l'astratto nel concreto, e facendo scaturire l'identico dal diverso, la fermezza del pensato dal movimento del pensare, non ha bisogno di trascendere lo spirito e la sua storia per attingere quella verità, a cui tutti gli uomini hanno sempre aspirato ed aspireranno sempre, oggettiva e immobile » (*Idem*, II, p. 24).

questo atto importi nel suo contenuto una mediazione (52).

Dopo quanto abbiamo detto, scaturisce da sè il carattere essenziale dell'attualismo del Gentile, cioè la *storicità* del reale o del pensiero. La realtà è storia, cioè realizzazione dialettica dell'umanità. Ma tale concezione della storia è possibile « a condizione che in essa non si vegga un passato, ma lo stesso presente; che lo storico cioè non si stacchi dalla sua materia e non faccia delle *res gestae* l'antecedente perfetto e consumato della sua *historia rerum gestarum* » (53).

La storia è la totalità delle categorie della realtà nel loro sviluppo logico o dialettico, la categoria delle categorie. La storia è la creazione consapevole di tutta l'esperienza: la realtà dello spirito è la stessa realtà del mondo, che, nella coscienza di sè, è storia. L'antinomia storica dello spirito [« lo spirito è storia perchè è svolgimento dialettico » (tesi); « lo spirito non è storia perchè è atto eterno » (antitesi)] si risolve « nel concetto di processo dell'unità, la quale si moltiplica restando una: e di una storia, perciò, ideale ed eterna, che non è da confondere con quella del Vico, che ne lascia fuori di sè una che si *svolge nel tempo*; laddove il nostro eterno è lo stesso tempo considerato nella attualità dello spi-

---

(52) Ammessa l'identità di pensiero e di reale (come processo e storicità) ne consegue che tutto è filosofia, poichè tutto è pensiero e il pensiero è autocoscienza. Abbiamo visto tale riduzione del reale al pensiero in tutti i problemi che abbiamo accennato. Anche la *scienza* è filosofia. Bisogna però distinguere la scienza in sè dalla scienza dello scienziato: « quella librata in una idealità statica, questa vivente in una realtà dialettica »; e quest'ultima è vera scienza se concepita « nell'attuale sviluppo onde via via si forma e si costituisce ». Questa « scienza attuale, concreta » è filosofia (*Introd. alla filos.*, p. 193). La scienza si vede contrapposta alla filosofia se è concepita « in una fissità meramente ideale, come è propria del logo astratto. Nella vita storica questa fissità la scienza non l'ha; essa muta e si trasforma incessantemente sotto la spinta di una interna critica, che è la stessa energia dialettica interna al logo astratto » (*Idem*, p. 195).

(53) *Teoria gen.*, p. 51.

rito » (54). Storia e filosofia s'identificano: c'è identità tra filosofia e storia della filosofia e tra storia e storia della filosofia. Ogni filosofia è momento storico e la filosofia ha bisogno della sua storia per ricavare i suoi problemi da questa autocoscienza storica della ragione umana (55). Nella storicità del reale o del pensiero trova anche la sua giustificazione l'identità d'idea e di azione, in quanto l'idea è concreta solo nell'atto che la pensa e l'atto è realizzatore solo se è coscienza illuminata dall'idea in esso immanente come idea in atto (56). La concreta realtà è, dunque, autoctisi: sintesi di pensiero e di volontà. Il concreto conoscere è volere, cioè attività autocreatrice (57). Lo spirito come concretezza è filo-

---

(54) *Idem*, p. 199. Cfr. anche *Introd. a una nuova filos. della storia*, « Giorn. crit. d. filos. ital. », 1937. Il *Gentile* distingue il suo storicismo da quello del Croce. Nello storicismo attualista la storia suppone sempre il Pensiero , l'Io. La storia è temporale *a parte obiecti*, eterna *a parte subiecti*, « nel processo vivo della sua generazione, che è conoscenza in quanto azione, e viceversa ». La storia non è quella conchiusa, incatenata al passato, « ma è la storia aperta e attuale nel suo *fieri*, come *fieri* dello stesso spirito che è negazione di ogni immediatezza » (*Storicismo e storicismo*).

(55) Cfr. specialmente i capp. II e VI della *Riforma della dialettica hegeliana* e lo scritto *Il soggetto della storia*. Ciò spiega ancora meglio perchè dell'arte, della religione e delle scienze non vi sia storia.

(56) « ... quando un atto è azione che si oppone a un'idea, l'idea non è atto spirituale, ma mero termine ideale dello spirito che si pensa: oggetto, non soggetto. E parimenti, quando un'azione è compiuta e la guardiamo teoricamente, l'azione non è più atto del soggetto, ma semplice oggetto, a cui lo spirito nella sua attualità guarda, e che risolve perciò nell'atto presente della coscienza che ha di quell'azione: coscienza che ora appunto è la vera azione » (*Teoria gen.*, p. 228).

(57) Secondo il G., l'affermazione che il pensiero si crea come realtà appare manifesta specialmente nella morale, che è un prodotto dell'attività volitiva dell'uomo. Lo spirito è morale nel suo farsi, nel suo progredire: l'uomo deve crearsi come uomo etico. « Non è possibile concepire mondo morale senza concepire lo spirito morale come attività creativa: perchè il mondo morale, ossia l'insieme di tutte le azioni che si presentano al nostro spirito come suscettibili assolutamente di una valutazione che le approvi o le disapprovi, può essere valutato soltanto se si considera come dovuto assolutamente all'attività dello spirito; come quello che è quale lo spirito l'ha voluto » (*Osservazioni al Prin-*

sofia, realtà unica e onnicomprensiva (58).

Concludendo, i concetti fondamentali che caratterizzano l'attualismo sono: a) metodo dell'immanenza as-

---

cipio della morale di A. Rosmini, p. 189). La volontà, nel produrre la realtà morale, produce se stessa: *la volontà è posizione di se medesima* e il suo essere è lo stesso manifestarsi dei suoi atti. Il bene o la volontà è svolgimento concreto o dialettico e quindi implica il momento negativo, il male. « I due termini non si contrappongono logicamente, ma nell'attualità della vita interiore, in cui il bene è sempre vittoria sul male, nè conserva il suo pregio ove sparisca il nemico da combattere e da sconfiggere » (*Idem*, p. 194). Per l'attualismo, tutta l'attività dello spirito è morale, in quanto la morale è la concretezza, e perciò il culmine dell'atto spirituale. — Rispetto alla morale, il diritto può considerarsi la *natura* del mondo della volontà, cioè il *voluto*. Volere è sempre volere qualche cosa, un oggetto, che è poi lo stesso volere. « Il volere dunque è nell'atto suo unità di questi due termini: volere come *volere* e volere come *voluto* ». Il voluto è la legge del volere, legge come esterna, come staccata dal volere. « Il distaccarsi del voluto dal volere, trasforma evidentemente l'attuale voluto nel già voluto, senza sottrarlo perciò alla dialettica del volere », altrimenti cadrebbe nel nulla (il voluto non si annienta, ma è solamente conservato nella sua negatività). Il voluto è così conservato come contenuto del volere, non come legge, ma contenuto di legge, non come libertà che è forza, ma forza senza libertà. « Questo voluto, come volere già voluto, è il diritto in senso stretto, che si può dire una volontà già realizzata, diversa dalla morale in ciò, che questa è volontà che si realizza ». Il « già voluto » in tanto è, « in quanto c'è il volere che lo contrappone a sè, e lo nega nella sua particolarità, che è la sua obbiettività astratta. Perciò abbiamo detto che il già voluto è contenuto del volere: contenuto inconcepibile fuori del volere stesso nella sua attualità... Come momento interno all'atto del volere (morale), il diritto rientra nella dialettica di questo, non come elemento negativo, anzi come l'elemento positivo, ma astrattamente positivo, del volere stesso » (*I fondamenti della filos. del diritto*, 3ª ediz., pp. 87-90). La volontà che si realizza è morale, la volontà già realizzata è giuridica. Il diritto è il nostro stesso essere realizzato che è necessità e perciò l'attribuiamo ad un'altra volontà (divina o comune). Ciò spiega perchè sentiamo il diritto come coattivo.

(58) Come scrive il G.: « Quello dunque che, come vita dello spirito, si oppone alla filosofia quasi oggetto suo, in astratto bensì è cosa diversa dalla filosofia, ma, in concreto, vive come filosofia; e quando si pone come realtà già vissuta innanzi alla coscienza, questa la risolve nella conoscenza in cui la riassume, e la conserva quindi come filosofia. Di guisa che la filosofia è

soluta, cioè nulla è dato pensare fuori dell'atto dell'Io pensante: tutto il pensabile è immanente all'atto del pensare; b) l'atto dell'attualismo coincide col nostro pensiero; c) l'attività pensante è infinita: « Io ho in me il tempo e lo spazio come ordini di tutto ciò che si rappresenta nell'esperienza »; d) per questa infinità, a cui tutto è immanente, l'Io è libero; e) e perciò dentro alla umanità empirica ogni uomo possiede un'umanità più profonda; f) il pensiero attuale è tutto e fuori di questo lo stesso Io è un'astrazione: l'Io non è anima-sostanza: la sua realtà è un presente eterno; g) il metodo dell'attualismo è la dialettica come assoluta soggettività del pensare; h) la natura è concepibile come spiritualità ed idealità; i) e, come la natura, « la stessa storia confluisce tutta e sbocca nell'attualità del pensiero pensante »; j) l'attualismo è cristianesimo, in quanto il dogma dell'Uomo-Dio ha questo significato speculativo: « che a fondamento della distinzione necessaria tra Dio e l'uomo si debba porre un'unità, la quale non può essere se non l'unità dello spirito; che sarà spirito umano in quanto spirito divino, e sarà spirito divino in quanto pure spirito umano » (59).

4. *Considerazioni critiche.* — È fuori discussione che la filosofia del Gentile è uno dei sistemi di pensiero più coerenti e più ricchi di motivi e di suggestioni del nostro secolo. Pensatore acuto, anche se spesso sottile,

---

veramente la immanente sostanza di ogni vita spirituale; e non potendosi concepire storia della filosofia che rimanga alle spalle della filosofia rimane chiaro che nel concetto della identità dell'una con l'altra e dell'eterna risoluzione dell'una nell'altra è la più aperta e perfetta conferma dell'assolutezza della realtà spirituale, inconcepibile come limitata in un suo momento da condizioni che la precedono e comunque la determinino. In codesto concetto è, se non c'inganniamo, la più solida dimostrazione e la più evidente illustrazione del concetto della libertà dello spirito » (*Teoria gen.*, pp. 228-29).

(59) Ho riassunto lo scritto del G. *Concetti fondamentali dell'attualismo*, ora ristampato nell'*Introd. alla filos.*, pp. 20-37. Vedi anche in questa stessa opera (pp. 219 e segg.) lo scritto *Avvertimenti*.

logico formidabile, anche se qualche volta troppo analitico, scrittore efficace, anche se in molte pagine ridondante e più retorico che eloquente, fornito di una salda preparazione storica e soprattutto di un non comune senso storico dei problemi (il Croce da questo punto di vista gli resta molto indietro), che dà al suo pensiero concretezza e lo rende aderente ai problemi più immediati della vita (non si dimentichi che il Gentile è uno dei maggiori teorici della pedagogia) tanto da risolverlo in assoluta eticità, il Gentile è stato veramente un maestro di filosofia e di vita.

Il pensiero italiano, all'incirca degli ultimi venticinque anni, è stato permeato dall'attualismo e non solo come pensiero filosofico-pedagogico, ma anche politico e storico e culturale in genere. L'attualismo, dopo la prima Grande Guerra e fino ad alcuni anni fa, è stato il primo amore dei giovani: quantunque quasi tutti ce ne siamo allontanati, è viva ancora in noi una certa simpatia. In esso, seguaci o avversari, ci ritroviamo un po' tutti. È sempre con profitto e con diletto che torniamo ai libri del Croce e del Gentile, anche se un po' tutti ci sentiamo ormai più o meno estranei a quelle posizioni filosofiche; come quando, tornati dopo alcuni anni di assenza nel paese natio, ci par di essere forestieri.

È appunto su questo atteggiamento d'insoddisfazione che noi fondiamo alcune critiche dell'attualismo, già ormai esaurientemente vagliato e discusso. E, come abbiamo fatto per il Croce, non critichiamo questa o quella posizione, questo o quel particolare problema, ma ciò che costituisce il nucleo centrale del sistema e precisamente l'immanenza assoluta e l'assoluto dialettismo, per vedere se i valori che l'attualismo ha difeso — concetti della persona e della moralità — si possano giustificare in una filosofia che riduce tutto il reale all'atto del pensare, all'Io trascendentale che si fa e nel suo farsi o storicizzarsi pone se stesso e il tutto (60).

---

(60) Così il G. definisce il suo attualismo: esso è la forma più rigorosa di spiritualismo, « perchè lo spirito non concepisce come una sostanza, nè il pensiero come attributo di una sostanza; ma lo spirito fa coincidere appunto col pensiero, e il pen-

Ma che cosa è lo spirito nella sua attualità, attualità che non è, ma è farsi, divenire eterno? È tutto ed è... nulla; o meglio si fa tutto e non è mai nessuno dei suoi stessi atti. Lo spirito resta immerso nella sua attualità, prigioniero del proprio puntuale divenire e come tale è l'Ineffabile. E cotesta, ha detto giustamente il Croce, « è schietta posizione *mistica* » (61). Si aggiunga che il misticismo dell'atto è naturalismo. È arcinoto quel che osservano gli attualisti: nell'atto del pensiero nulla è compreso, e perciò, come non può esserci distinzione, così non può lamentarsi indistinzione. Dire diversamente è non comprendere la filosofia dell'atto o restare al disotto di essa. Va bene e obbiettiamo: o nell'atto nulla è compreso e l'atto del pensare è un punto più alto dei concetti di distinzione e d'indistinzione, e allora questo atto è astratto, ineffabile e perciò stesso naturalistico,

---

siero intende non come quel pensiero che l'uomo pensa o debba pensare, ma come quello che pensa attualmente, e che è tutto nello stesso atto di pensare. Atto che realizza il nostro essere spirituale, e il solo essere di cui si possa in concreto parlare. Atto che non ha nè passato nè futuro, poichè nella sua eterna immanenza esso li contiene dentro di sè e perciò supera ogni tempo e ogni parte che nel tempo venga distinta come successiva ad una altra o precedente. Atto vivo il cui essere è nel realizzarsi, e che non è mai perciò tutto, nè mai nulla; ma tutto diviene annientando ogni nulla. Punto che è centro di tutto, infinita energia in cui si attua ed ha concretezza ogni energia: l'universo naturale che si specchia nel corpo di ognuno, e come quel corpo determinato si specchia nella coscienza dell'individuo; il quale è coscienza perciò del tutto, e quindi possiede l'infinita capacità di dire parole che sono immortali come espressioni di verità eterne; di sentire sentimenti che brillano in fantasmi d'arte viventi con vigore che trionfa dei secoli e dei millenni; di agire liberamente senza incontrare ostacoli insormontabili » (*Introd.*, p. 18).

(61) Il Gentile ha creduto di difendersi dall'accusa di misticismo, distinguendo tra il misticismo « che nell'unità annega ogni distinzione » e il misticismo come « unità del molteplice » o « esigenza dell'unità » (*Introd.*, p. 273). La distinzione è esatta, ma al G. resta da dimostrare che il suo sia un misticismo della seconda maniera. Non basta affermarlo soltanto, come egli fa: « l'idealismo risolve tutte le distinzioni, ma non le cancella come il misticismo e afferma il finito non meno risolutamente che l'infinito, la differenza non meno che l'identità » (*Teoria ecc.* cit., pagina 230).

proprio nel senso in cui questo termine è inteso dall'attualismo; o l'atto è tutte le distinzioni (o, come si ama dire, ogni distinzione è reale nell'atto ed è momento di esso) e allora anche in questo caso non c'è più alcuna distinzione tra la natura e lo spirito, tra l'essere e il valore, tra errore e verità. Si è che ciò che il Gentile chiama « atto » non è che « fatto », ciò che chiama « libertà », non è che « necessità ». Tutto lo sforzo fatto dall'attualismo di discriminare l'atto ricade in una concezione dell'atto, per la quale questo è nient'altro che « fatto » e « natura »: la luce dello spirito si spegne nella notte della materia (62). Anche l'idealismo attuale, come quello storicista del Croce, sbocca in una forma di positivismo. L'*atto* del Gentile e il *fatto* dei positivisti (inteso il fatto come fatto d'esperienza) scaturiscono entrambi dal principio dell'immanenza ed entrambi si risolvono (o si dissolvono?) nel fenomeno. E siccome, per il Gentile, il fenomeno è atto del pensiero, misticismo, naturalismo e fenomenismo includono in sè anche il panlogismo. Ed ancora: la risoluzione di ogni sostanzialità nel divenire dell'atto e di ogni essere nel farsi del pensiero, cioè la posizione di assoluta immanenza, porta l'attualismo all'ateismo o al panteismo, che è lo stesso (63). Checchè dica il Gentile, non c'è teismo senza

---

(62) Il G. si è difeso anche da quest'accusa (*Introd.*, pp. 264 e segg.) ed ha pateticamente osservato che « il desiderato da cui essa prende le mosse, è il motivo costante della mia filosofia, il concetto sul quale più ho io stesso insistito, e veramente posso dire, l'ispirazione fondamentale della mia vita! ». E si meraviglia come gli si sia potuta attribuire « una contraddizione così grossa, così grossolana ». I critici, secondo lui, hanno confuso l'atto col fatto. È vero che l'atto del Gentile non è il fatto come dato, ma ciò non infirma affatto la riduzione dell'attualismo a naturalismo, in quanto che, sia nel caso che il fatto sia un dato o nell'altro che sia l'atto che si fa, torna lo stesso circa il problema dell'identificazione della natura con lo spirito. Non è, del resto, la prima volta che le buone intenzioni ci portano a nanna col diavolo!

(63) Il G. si difende e scrive: « Panteista no, se non è panteismo lo stesso Cristianesimo. Il panteismo nega la distinzione, e io non la nego. Il panteismo è naturalismo, e l'attualismo vuol essere negazione totale del naturalismo » (*Introd.*, p. 280). Si è

trascendenza di Dio, senza dualismo tra Dio e mondo. Parlare d'immanenza assoluta e protestare di non essere atei è giocare con le parole. Ma riesce poi l'attualismo a porsi veramente come filosofia dell'assoluta immanenza? Vediamolo in breve.

Secondo il Gentile il soggetto non si può conoscere mai come puro soggetto: è costretto sempre a mediarsi nella dialettica soggettività-oggettività. Ma, come ho osservato altrove, « il soggetto che non si può cogliere, pone se stesso come problema, e ponendo se stesso come problema già si trascende » (64). Il soggetto può tutto cogliere tranne che se stesso, eccetto sè come pura interiorità, che sfugge appunto perchè l'atto è sempre mediazione dialettica. Tutto è immanente all'atto, ma l'atto non è immanente a se stesso: l'autocoscienza come interiorità assoluta è autotrascendenza. Credo che l'istanza sia di grande momento. Al processo dialettico sfugge qualcosa: il soggetto come autocoscienza, pura interiorità, in rapporto non con il mondo, ma con se stesso, di sè a sè. Consegue che se l'autocoscienza « trascende » la dialettica, essa si pone, non come cosa risolta, ma come « problema » *di fronte* alla dialettica, *di fronte* al Pensiero. Il pensiero come atto puro, atto nel suo atto, non si risolve nel Pensiero in atto, nel Pensiero pensante. Conseguenza: siccome la coscienza come rapporto di sè a sè, è un problema che la dialettica non può risolvere, dato che la dialettica, per il Gentile, è la filosofia, la coscienza come rapporto di sè a sè trascende la filosofia. A chi o a che cosa dobbiamo chiedere la soluzione di questo problema? Ecco la necessità della religione, di Dio Persona trascendente. Altra conseguenza: la filosofia, a questo punto, si fa filosofia « critica »: riconosce i propri limiti. La religione, che l'attualismo

---

invece che l'attualismo, *malgré lui*, nega la distinzione ed è naturalismo. Tuttavia il Gentile non ha esitato ad affermare (*Idem*, p. 281) che non si può « oggi essere cristiani... senza battere la via aperta dall'attualismo »!

(64) M. F. Sciacca, *Linee di uno spiritualismo critico*, Roma, Perrella, 1936, p. 71. Cfr. anche A. Carlini, *Dialettica e filosofia*, « Giorn. crit. », 1924, pp. 170 e segg.

ha risolto in un momento dialettico dell'attività dello spirito, s'incontra proprio all'apice della dialettica, al di fuori e al di sopra di questa. La sintesi suprema non è più data dalla filosofia, ma dalla religione, di cui la filosofia è solo un momento, un grado preparatorio. Il sistema dell'immanenza si capovolge, proprio per la spinta stessa del pensiero, in quello della trascendenza: il panteismo dinamico si autodistrugge e il teismo si afferma inconfutabile. Si può osservare, però, che il soggetto nell'atto pone sè e l'altro e che l'oggetto nell'atto concreto è esso stesso spiritualità, appunto perchè concretezza. Ma se la realtà dell'oggetto o dell'altro si esaurisce nell'atto della coscienza, allora non c'è mai l'oggetto, ma sempre la coscienza, il soggetto che, folle, insegue perpetuamente l'ombra di se stesso. L'attualismo è così costretto a vedere in tutte le cose l'io e sempre l'io, che pesta e ripesta continuamente la propria natura moltiplicata e configurata in infinite ombre. L'Io dell'attualismo, come Narciso, guarda la propria immagine nello specchio dell'acqua e s'innamora di essa. Ma, anche così, il soggetto, in definitiva, non coglie mai se stesso, perchè può avere coscienza di sè solo se ha coscienza di altro da sè. Perciò non ha senso dire, come vuole l'attualismo, che tutto il reale si risolve nell'atto del pensare e non ha senso perchè la coscienza dell'oggetto è veramente tale, se l'oggetto non si riduce all'atto della coscienza. Coscienza della trascendenza non è immanenza nella coscienza, ma consapevolezza di qualche cosa che la coscienza non è; altrimenti non ci sarebbe più coscienza della trascendenza.

Da qui viene spontanea un'altra constatazione: nell'attualismo l'oggetto è illusorio. L'oggetto è posto dall'Io e risolto, dissolto, continuamente dall'Io, che non può fare a meno di porlo, perchè l'Io è dialetticità, divenire, superamento, storia. Ma qui il divenire è una mera finzione e finzione è tutto lo sforzo dell'Io di superare e di vincere. Non c'è certo attività o vittoria senza resistenza, senza abbattere un ostacolo; però è necessario che l'ostacolo e la resistenza da vincere siano davvero reali e non delle obbiettivazioni illusorie dell'Io.

Don Quijote non ha cavalieri con cui misurarsi e se li raffigura nei mulini a vento; combatte, saggia la terra ed è soddisfatto delle sue gesta. Similmente l'Io trascendentale, nell'attualismo, è il sublime ed ineffabile Don Quijote della storia. E se è così, in una simile filosofia, il bene e il male, la verità e l'errore sono e non sono, sono amici e nemici, si respingono e si abbracciano come gl'innamorati capricciosi o bisbetici. Male e bene, errore e verità non sono reali come tali, ma come momenti egualmente necessari alla dialettica della volontà. Il male non è nemico dello spirito, tanto è vero che questo deve ad ogni momento crearselo, affinchè attui il bene; e d'altra parte, è nemico perchè lo spirito ad ogni momento lotta col male e lo vince. E vince sempre per essere sempre vinto: eterno vincitore non meno che eterno sconfitto. Lo stesso discorso vale per l'errore e per la verità (65). Giustamente il Croce osserva che l'attualismo fa apparire la vita « *una commedia d'equivoci* » (66). E commedia veramente è, in quanto il rapporto dialettico di bene e di male, di verità e di errore rende illusori entrambi i termini. Tutto è in uno bene e male, falso e vero: assoluto ottimismo ed assoluto pessimismo, cioè sublime assurdo.

Nell'attualismo anche *il* soggetto e *i* soggetti sono illusori. Gli io empirici sono reali soltanto nell'Io trascendentale, cioè in quanto in esso si unificano. Ma unificare, per il Gentile, è fare e pertanto gli io empirici

---

(65) L'ALIOTTA esattamente scrive: « Se il male dovrà sempre esistere, se è l'antitesi che rende possibile la superiore perfezione sintetica dell'assoluto, non solo è inutile affaticarsi per eliminarlo, ma anzi è un pessimo servizio che si rende a Dio (allo spirito) che ne ha bisogno per trionfare nell'eternità. Per essere veramente buoni dobbiamo prima uccidere, rubare, torturare il prossimo e poi pentirci: e tuffarci di nuovo nella tempesta delle colpevoli passioni, per assaporare in seguito la gioia della redenzione; in questa alterna vicenda è la divina dialettica della storia. Un delinquente ravveduto val più d'un santo che non conosce il peccato » (*La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*, pp. 140-41). È in breve, il peccare per il gusto di pentirsi, il mito di Faust divenuto concezione universale della vita.

(66) Discussione cit. col Gentile.

sono, in quanto unificati nel trascendentale, che è l'unico Io trascendentale e non è i *più* io empirici. In breve: *gli* io, quando sono più ed empirici, non sono; sono, invece, quando non sono più io empirici, perchè è soltanto l'unico Io trascendentale. Il Gentile, come del resto il Croce, nega la realtà della persona umana (di me, di un altro) e la riduce a momento caduto dell'unico Soggetto trascendentale (67).

Come possa chiamarsi spiritualistica ed etica (anzi assolutamente etica) una filosofia che nega il concetto della persona, l'attualismo crede di avercelo spiegato le mille volte, e le mille vote ha detto che siamo duri a capire. Ma si è che le spiegazioni date, non solo non spiegano nulla, ma più l'attualismo cerca di difendersi e più dimostra che il suo spirito è « natura » e che il suo atto è « fatto » (68). Ma è poi veramente reale l'Io trascendentale? Intanto non è, ma si fa e si fa tutte le cose e tutti *gli* io senza esaurirsi mai in ciascuno o in tutti, ma, nello stesso tempo, senza trascendere il suo attuale farsi. Si fa gli io, ma gli io non sono come em-

---

(67) L'attualismo, malgrado se ne difenda (cfr. *Introd.*, pp. 35-36), non riesce a sfuggire al solipsismo. Come ben nota A. Levi (*Scett. e solip.* « Arch. di filos. », 1931, III, p. 32), « l'Io puro non è altro che un oggetto ricostruito dal mio pensiero, non è il dato immediato della mia esperienza e non è il presupposto vero della conoscenza, di cui posso parlare perchè questa implica il *mio io*, non l'Io ». E come faccio ad ammettere la realtà di soggetti molteplici? « Inoltre, stando a tale dottrina, non vedo ove si possa riporre la realtà, perchè l'Io assoluto è reale solamente in quanto si realizza negli io empirici, e questi, a loro volta, ben lungi dall'essere reali, sono oggettivazioni del soggetto puro, e così rientrano nella sfera del pensato, che per la tesi che si discute è il dominio dell'errore. E non comprendo nemmeno come quella teoria possa dar ragione della convinzione che provo di essere non una espressione dell'Io puro, ma un soggetto personale, l'unico che possa chiamare io ».

(68) E poi il Gentile scrive che l'uomo è « iniziatore assoluto », assoluta libertà, che non dev'essere condizionato a nulla di preesistente, sia anche Dio (*Introd.*, pp. 225-26). Ma come fa a spiegare il G. la persona umana? Si spiega invece, come egli, negato il concetto di persona, parli d'immortalità non dell'uomo, ma dell'Io trascendentale, come Averroè parlava dell'immortalità dell'Intelletto unico.

pirici, bensì sempre nel trascendentale, il quale è perchè si fa e si fa... sempre come Io trascendentale. Cioè non è, in quanto se il suo essere è nel farsi e il suo farsi non è farsi diverso ma farsi se stesso (o meglio è illusorio farsi diverso), in realtà non è farsi. L'attualismo è condotto all'assurdo del nullismo assoluto. E nel nullismo tutto sommerge: soggetto ed oggetto, io e Io, verità e bene: non c'è nè natura, nè persona, nè conoscenza nè moralità. Nè si consideri questo nostro argomentare un arrovellare il motivo critico per portarlo ad una contraddizione verbale, perchè l'illusorietà del farsi dell'Io trascendentale è connaturata all'attualismo. Infatti, una filosofia dell'atto in atto, cioè celebrazione dell'attualità, non può non slittare in un indefinito porre *sempre mai* « fatti », fatti che si dice essere sempre l'atto ed atto che non è mai atto.

Dopo quanto si è detto, che significa che lo spirito è assoluto divenire e, come tale, assoluta libertà? Non significa che lo spirito sia libero e diveniente, in quanto lo spirito non ha attributi: si fa puro divenire e pura libertà. Che cosa è il divenire? Non c'è altra risposta: è il divenire. Lo spirito pertanto non è definibile nè giudicabile e, come tale, è al di là del pensabile e dell'intelligibile. La posizione del Gentile ricorda da vicino quella dei cinici rispetto al concetto socratico e, ai di nostri, trova riscontro con il concetto jaspersiano del pensiero che « naufraga » di fronte alla Trascendenza. Per certi aspetti, l'esistenzialismo dello Jaspers è l'attualismo del Gentile spinto alle sue estreme conseguenze. Ma diviene poi l'Io? Che cosa diviene? Evidentemente sempre Io. E allora muta restando identico ed è identico mutando. Ma se mutando resta identico non è sostanza? No, perchè non ci sono sostanze e non ci sono attributi. Ma se non è sostanza, è divenire; e che cosa diviene? E così da capo all'infinito, cioè all'assurdo, all'inintelligibile, direbbe Aristotele. Ridotto il divenire all'irrazionale, irrazionale ci appare anche la storia, con cui l'attualismo identifica il reale. Essa è lo stesso processo dello Spirito, dell'Io trascendentale; ma d'altra parte, l'Io trascendentale è tutto nei fatti acca-

duti o da accadere e non si distingue da essi; e i fatti sono l'Io trascendentale. Non si sfugge: o l'Io trascendentale è i fatti e nella storia non c'è spiritualità, valutazione, universalità, ma solo fatti empirici, che sono quel che sono; o i fatti non sono l'Io trascendentale e allora non c'è storia. L'espressione, tanto cara all'attualismo, che « i fatti sono concreti nel pensiero », è un equivoco, un tentativo verbale di soluzione. O positivismo, o astrattismo; ma l'attualismo è più vicino e più incline a rovesciarsi in un positivismo assoluto.

Concludiamo col dire che l'attualismo pone le giuste ed irrefutabili istanze di una concezione etica della vita, del valore imprescindibile della persona, della libertà, della storia; ma proprio per difendere la vita come moralità assoluta, la realtà della persona, della libertà, della storia e la loro intelligibilità, è necessario essere decisamente e radicalmente anti-attualisti.

§ 3. - *La scuola dell'idealismo trascendentale ed altre forme d'idealismo*

1. *L'influsso del Croce e del Gentile.* — Come abbiamo accennato, il pensiero del Croce prima e quello del Gentile in un secondo tempo hanno dominato per più di un ventennio larghi strati, non solo della filosofia, ma anche della nostra cultura e tale influenza, molto di più su quest'ultima, è ancora viva e operante. Elementi del loro pensiero, principî metodologici e modi d'impostare i problemi fanno parte del patrimonio di tutti, seguaci ed avversari; senza dire che il carattere essenzialmente storicistico dell'idealismo trascendentale italiano ha messo i suoi teorici, maggiori o minori, dissenzienti o consenzienti, in contatto vivo con i problemi più immediati della nostra vita politica e sociale.

Detto ciò, è da notare che l'influsso del Croce, come abbiamo accennato, si è esercitato più che altro (e continua ancora oggi) sui cultori di letteratura e di storia civile e politica, onde si hanno oggi dei critici e degli

storici, anche insigni, « crociani », ma non dei filosofi veri e propri e ciò in piena rispondenza con il carattere del « crocismo » e con la « mentalità » crociana (1). Al contrario, l'influsso del Gentile è stato strettamente speculativo. All'uopo basta considerare la enorme fortuna dell'*Estetica* del Croce e della sua metodologia storica, rispetto a quella di gran lunga inferiore, per esempio, della *Logica;* e dall'altro, la grande fortuna della *Teoria generale* e del *Sommario di Pedagogia* del Gentile rispetto a quella minima, per esempio, della *Filosofia dell'arte* o dei suoi pochi saggi di critica letteraria.

Si aggiunga che il Croce è scrittore più che altro di storia civile, politica e letteraria, mentre il Gentile, come storico, ha coltivato quasi esclusivamente la storia della filosofia. L'uno e l'altro, però, come abbiamo già detto, hanno dato all'Italia un notevole risveglio filosofico, fecondo di studi (2) e di risultati.

---

(1) Dei maggiori storici d'indirizzo idealistico (come l'Omodeo e il De Ruggiero come storico) parleremo nel cap. XI.

(2) Tra gli studi di storia della filosofia, cosa notevole nei riguardi dei cosidetti neohegeliani, manca un lavoro di grande respiro sullo Hegel. Abbiamo già dato il nostro giudizio sulle interpretazioni hegeliane del Croce e del Gentile e lo daremo su qualche altro lavoro sullo Hegel, scritto da idealisti. Qui notiamo che allo Hegel ha dedicato la parte migliore delle sue fatiche Enrico De' Negri (nato a Pisa il 1902 ed ora prof. nell'Università di questa città), autore, tra l'altro, di una discreta trad. ital. di *La fenomenologia dello spirito* e di un'opera d'insieme sullo Hegel (stampata nel '42 ma resa pubblica solo di recente), *Interpretazione di Hegel*. È uno studio complessivo e critico, per molti aspetti veramente notevole (di cui sopra avevamo notato la mancanza), dovuto però ad uno studioso che si dichiara non hegeliano. Il De Negri « interpreta » lo Hegel: non ne ripete le formule stereotipate, non si dichiara adoratore di esse, nè si atteggia a « superatore ». L'interpretazione non è riesposizione esteriore, ma penetrazione, paziente ed intelligente, del pensiero hegeliano ricostruito secondo l'ordine cronologico delle opere stabilito dal Nohl. Il De Negri nota come la speculazione hegeliana, fin dagli scritti giovanili, s'incentri sul problema del rapporto tra il finito e l'infinito, in polemica con il Fichte e con lo Schelling. Anzi, osserva l'A., « non c'è bisogno di andare a rintracciare le categorie logiche dello H. in chissà quale lontana regione della storia del pensiero umano. La logica hegeliana ha dei riferimenti storici molto prossimi, tanto che la si può anche concepire come una traduzione

Su quest'ultimo punto è, però, necessaria una considerazione. Non c'è dubbio che l'idealismo trascendenta-

---

puramente dialettica e concettuale di posizioni filosofiche contemporanee » (p. 101), cioè di quelle del Fichte e dello Schelling. Il De N. osserva che il problema della identità e della differenza non è stato risolto dallo H., per il motivo, secondo lui, che è insolubile. Infatti, « finchè la sostanza deborda in parte dalle sue determinazioni, esse sussistono e splendono, e in loro sussiste e splende in parte la sostanza, ma nel momento in cui la sostanza è tutta intera nelle sue determinazioni in modo che queste siano davvero degli interi, proprio esse, le determinazioni, spariscono nell'assoluta identità » (p. 184). Il De N. definisce la *Fenomenologia dello spirito* (alla cui interpretazione sono dedicati eccellenti capitoli) « un romanzo. La stessa cosa detta con un po' più di riguardo: la *F. d. s.* è l'espressione critica dei due motivi che s'intrecciano nell'anima romantica e nella letteratura e nella poesia del romanticismo: il cammino avventuroso dell'esperienza e il sogno della redenzione » (p. 309). Notiamo ancora che il De N. mette in rilievo come la felicità che lo H. dà all'individuo sia quella « di una metafisica monistica e immanente », atea; felicità che l'individuo paga a prezzo della sua vita, perchè lo H. « lo ha ucciso almeno due volte »: una nella sostanza etica e l'altra nel pensiero impersonale (p. 449). Malgrado il De N. sia di diverso parere, si può aggiungere una terza uccisione: nella filosofia del diritto, dove l'individuo è sacrificato allo Stato.

Lo Spaventa, in fondo, è stato studiato solo dal Gentile ed ora, con più aderenza storica, da Felice Alderisio (nato nel 1893 e lib. doc. di filos. teor. nell'Università di Napoli), di cui abbiamo già parlato. — Hegeliano ortodosso, ma privo di originalità, è Arturo Moni, il quale è uno di coloro (come alcuni nostri hegeliani del secolo scorso), i quali credono che con la filosofia hegeliana termini la storia della filosofia e che non resti che divulgare lo hegelismo. Scrive il Moni: « Una filosofia diventò la filosofia. E ciò che ne risulta è la pienezza, il πλήρωμα della storia filosofica, dove essa, esaurita ormai la serie delle particolari determinazioni del concetto, e quanto perciò di questo si è potuto riaffermare nella sua propria esteriorità, si nega come processo storico e passa nell'assoluta interiorità del concetto. Così lo svolgimento storico della filosofia cessa, a parte la forma che può essere infinitamente elaborata e perfezionata, là dove il contenuto sostanziale della scienza si è consolidato, ossia quando l' esteriore svolgimento ha messo capo a un sistema che in se stesso riproduce e rispecchia in maniera soggettiva quello che oggettivamente fu lo svolgimento storico che lo produsse » (*Il concetto del sistema filosofico definitivo*). Il Moni in un saggio precedente (*La dialettica positiva ossia il concetto del divenire*) si era sforzato di dimo-

le nei suoi maestri e nei suoi seguaci ha prodotto una messe di ricerche e di studi storici, che hanno arricchito considerevolmente il nostro patrimonio filosofico e culturale; ma non c'è dubbio, del pari, che questi studi, condotti sulla falsariga dello schema Spaventa-Gentile, hanno accreditato un modo molto discutibile di concepire la storia del pensiero e un concetto di ricostruzione del suo sviluppo tutt'altro che storicamente fondato, dando luogo, il più delle volte, a vere storture d'interpretazione, a manierismo di scuola, a vere e proprie « cristallizzazioni » (3). Come pure, per quanto concerne la teoria e il suo sviluppo, se è vero che l'idealismo trascendentale ha rinnovato tutta la problematica filosofica e posto alla nostra coscienza dei problemi nuovi, è anche vero che non ha avuto sviluppi fecondi nei suoi seguaci. Anzi, senza tema di smentita, si può affermare che gli sviluppi fecondi dell'idealismo trascendentale si sono avuti tra gli avversari o i dissenzienti, piuttosto che tra i seguaci e gli entusiasti. Sono stati pensatori provenienti da correnti diverse o seguaci di esse che, sotto l'influsso dell'idealismo, hanno riveduto le loro posizioni e posto all'idealismo stesso dei problemi, che l'idealismo non è riuscito adeguatamente a risolvere. Sono i dissenzienti che, attraverso l'esperienza idealistica e in nome delle esigenze stesse e di problemi propri dell'idealismo, hanno rotto le angustie dell'immanenza e soddisfatto quelle esigenze e risolto quei problemi secondo un idealismo più propriamente spiritualistico. Così, per esempio, hanno combattuto e combattono lo storicismo proprio in nome del valore della storia e la filosofia dell'atto per rivendicare precisamente la dignità e il valore della persona umana. I seguaci invece, o si sono perduti in polemiche

---

strare che « l'idealismo assoluto, raccogliendo e dissolvendo in sè l'intera storia della filosofia, ne è così il punto fermo e finale » (p. 49 dell'estr.). Il Moni, inoltre, ha esaminato la differenza tra l'antica e la nuova dialettica: il « principio di contrarietà » corregge e compie il « principio d'identità ». Il vero essere è il divenire (*La antica e la nuova dialettica*).

(3) Cfr. M. F. Sciacca, *La filosofia italiana*, Milano, Bocca, 1941.

sterili, o hanno ripetuto, affetti d'inguaribile psittacismo, le formulette dei maestri, o hanno spinto l'idealismo alle sue estreme conseguenze e ne hanno svelato il carattere empirico o hanno esagerato le sue possibilità scettiche, mondane e laiche in senso assoluto.

2. *Fra il Gentile e il Croce: G. De Ruggiero e S. Caramella.* — « Tra il Gentile e il Croce » non vuol qui indicare incertezza (se mai evoluzione), nè mancanza di personalità. Infatti, i due studiosi che prendiamo qui in esame sono critici e del Croce e del Gentile e hanno raggiunto posizioni, che sono già al di fuori e al di là delle due forme d'idealismo immanente.

Soprattutto storico della filosofia è stato GUIDO DE RUGGIERO (4), ma non privi d'interesse sono anche alcuni suoi saggi teoretici. In un primo tempo egli propugna un più concreto immanentismo, una concezione dell'universale, che ha le caratteristiche del mondo empirico (5); anzi si è considerato attualista intransigente e precorritore del Gentile. Secondo lui, arte, critica, poesia, riflessione, ecc. sono tutt'uno e le distinzioni sono empiriche ed arbitrarie come i generi letterari (6). Non vi sono categorie o forme spirituali; queste vanno sostituite con la serie di forme, in cui « l'attività categorizzante dello spirito si moltiplica e si distingue nei suoi atti » (7). Il De Ruggiero, in fondo, intende in modo radicale la teoria gentiliana dell'autocoscienza, e del-

(4) Nato a Napoli il 23 marzo 1888. Dapprima prof. nel Magistero di Messina, per molti anni insegnò storia della filosofia nella Facoltà di Magistero dell'Università di Roma ed ora professa la stessa disciplina nella Facoltà di Lettere. Il D. R. è stato Ministro della Pubblica Istruzione nel 1944 ed è dottore *honoris causa* dell'Università di Oxford.

(5) Cfr. l'art. *Scienza come esperienza assoluta.*

(6) La distinzioni « non sono cioè da ammettere, ma da graduare: vanno cioè considerate come modi d'inserzione provvisoria dello spirito nel suo mondo, come punta di presa o di sosta, da oltrepassarsi necessariamente » (*Arte e critica,* « L'Arduo », XI, 1929, pp. 9-10 dell'estratto).

(7) *Ibid.*, pp. 2-3. « L'artista, il filosofo, lo scienziato sono tutt'uno: il che non vuol dire che si confondano, anzi in questa unità si distinguono veramente, non in confronto di astratte ca-

l'attualità tanto che, a differenza del Gentile, non concede nemmeno la distinzione delle forme dello spirito assoluto.

Successivamente il De Ruggiero si è avvicinato al Croce, dal quale accetta la riduzione della filosofia a momento metodologico dell'indagine storica e il concetto dell'azione come « momento vitale di superamento » della stessa storia (8). D'altra parte, nell'articolo *Revisioni idealistiche*, il De Ruggiero abbandona la sua iniziale tendenza attualistica e mostra di orientarsi verso una forma di realismo o meglio verso una posizione più concreta e meno sterile di idealismo. Giustamente, osserva l'A., l'idealismo « dilagando si è fatto stagnante, si è adagiato in facili e comode formule che dispensano il pensiero da ogni lavoro; e, quel ch'è peggio, ha perfino perduto il suo significato originario », in quanto lo spirito, costretto a porre tutto sotto la sua ombra, « cessa di essere fattore di differenziamenti e d'individuazione nel mondo » e « tende a livellarsi con la materia, per il fatto stesso che ha assunto le funzioni della materia. Se tutto è spirito, niente è in realtà spirito: dal puro idealista al puro materialista la distanza è minore che non si creda ». Già in Hegel la dialettica è un movimento apparente, ma, « fuori del sistema », il « rilievo realistico » non manca. Nell'idealismo post-hegeliano (dello Spaventa e del Gentile, perchè il Croce ha rigettato lo schema e il panlogismo) i ponti verso l'esterno sono stati completamente tagliati e si arriva « allo svuotamento completo d'ogni suo contenuto ». Il De Ruggiero nota ancora che l'errore « si annida nell'immediata conversione dei problemi della conoscenza in problemi metafisici, cioè nei presupposti di quella metafisica del conoscere che la speculazione post-kantiana ha creduto di trarre

---

tegorie, ma in virtù della forza individuante e specificante della propria mentalità. Dante non si distingue da Tommaso come poeta da filosofo, perchè, in fondo, vive nell'uno e nell'altro la stessa mentalità storica, ma si distingue appunto come Dante da Tommaso, come persona nell'individualità inconfondibile della sua vita da ogni altra persona » (p. 9).

(8) *Filosofi del* 900, p. 262.

dalla *Critica* di Kant ». Dall'affermazione che noi non possiamo uscire fuori del nostro pensiero e della nostra coscienza, non si può inferire, come crede la metafisica del conoscere, che « ogni oggetto non è che un momento del soggetto pensante ». L'atto del pensare e il contenuto pensato, per il De Ruggiero, non s'identificano e « *che* una cosa sia nel pensiero, non basta a spiegare *che cosa* essa sia; eppure tutta la metafisica del conoscere si fonda sullo scambio del *che* e del *cos'è*, e sulla fallacia che il secondo si risolva senz'altro nel primo ». All'attualismo non restano che due alternative: o frantumare e polverizzare l'attività mentale in una serie infinita di atti e cadere in un « relativismo estremo »; o far pendere l'universo « da un unico atto di pensiero che attualizza tutti gli altri ». Il De Ruggiero trova la via di uscita nel liberare la mente « dalle formule che l'ingombrano ».

A parte l'esattezza di queste critiche, il De Ruggiero però si ferma ad un idealismo a metà, cioè a quell'idealismo che è tutto preso dal senso del particolare, delle cose e degli eventi, che può rispondere alle esigenze dello storico di tipo crociano, ma che, come teoria filosofica, si risolve nel quieto adagiarsi in una forma di empirismo, che non riesce a nascondere il suo scetticismo per la filosofia vera e propria (9).

Lo stesso D. R. ha avvertito la insufficienza di questa sua posizione ed ha proseguito nella revisione di essa e

---

(9) Nell'ambito del crocianesimo si muove LUIGI MIRANDA, scrittore facile, vivace e polemico, mentre seguace dello storicismo crociano è stato fino a poco tempo fa EDMONDO CIONE (nato a Napoli nel 1908, lib. doc. di storia della filosofia nell'Università di Milano), il quale in uno scritto giovanile (*Revisioni critiche*, Saggio I), sotto l'influenza del Croce, afferma che il compito della Chiesa è finito e che il cattolicesimo (naturalmente!) è il rifugio dei « naufraghi del pensiero moderno ». In altri saggi (migliore *L'immanentismo assoluto*) difende lo storicismo del Croce, definito « la espressione più alta della coscienza religiosa del mondo moderno » e questo perchè per esso « la Storia rappresenta la celebrazione d'un divino processo, in cui tutte le antitesi si risolvono nell'assurgere progressivo della spiritualità umana ». Più consistente la memoria, *La logica dello storicismo*, nella quale il C., criticato aspramente l'attualismo e accettata la concezio-

nella critica dello storicismo, come attestano gli articoli pubblicati nella *Nuova Europa*, preludio ad una terza fase del suo pensiero. Il D. R. mostra di abbandonare due punti fondamentali dell'idealismo immanente: la riduzione della filosofia a metodologia della storiografia e l'equazione hegeliana di reale e di razionale. Lo storicismo crociano chiude lo spirito nel passato e l'equazione hegeliana annulla la distinzione di piani spirituali, reali ed ideali, « tra ciò che è e ciò che dev'essere, senza anticipazioni nell'avvenire, senza ideali che superano l'angustia del reale ». Viene così « a mancare ogni impulso al divenire e la storia si arresta e si conclude in una sterile rievocazione del passato ». Da qui la necessità che l'uomo si ponga al di sopra della storia e « da quell'altezza giudichi il passato, misuri l'insufficienza di ciò che è di fronte a ciò che deve essere, tragga dal vitale squilibrio tra il reale e l'ideale l'impulso a proporsi nuovi

---

ne crociana della filosofia come metodologia della storia, tratta di quelli che egli chiama « concetti funzionali », cioè costruttivi del racconto storico (monismo, dualismo, ecc. per la storia della filosofia; classicismo, romanticismo, ecc. per la storia dell'arte e della poesia) e li considera concetti speculativi e non empirici (come « italiano, ebreo », ecc.), intervenenti nella narrazione storica. Il Cione si trova ora in una fase di revisione del suo crocianesimo e della filosofia crociana e si orienta verso la filosofia vera e propria, mentre fino ad ora i suoi lavori, alcuni dei quali notevoli, appartengono alla storia della cultura e dell'estetica.

Soprattutto ai problemi dell'estetica musicale ha dedicato la sua attività ALFREDO PARENTE (nato nel 1905). Ad essa ha applicato i canoni fondamentali dell'estetica del Croce. — Crociano intransigente è FRANCESCO FLORA (nato a Colle Sannita nel 1891) — di cui non è mio compito giudicare l'opera di letterato — il quale, senza il menomo sospetto e con ingenuo entusiasmo, ha esaltato l'Estetica e la filosofia crociana (*I miti della parola*), e, a modo suo, ha celebrato le invenzioni e le scoperte del nostro secolo (*Civiltà del novecento*). La civiltà del novecento, per il F., è quella dell'« uomo », dell'« umanità », della « libertà », della « democrazia » e la suprema espressione di essa è lo storicismo crociano: « La massima elaborazione di questa totale *Umanità* della storia, di là dalla informe licenza e dal torvo arbitrio, è vanto del pensiero italiano e si trova nell'opera di Benedetto Croce ». Nessun dubbio turba lontanamente l'entusiasmo incondizionato del laicismo crociano.

compiti, a prepararsi a una nuova azione ». Da qui la necessità di una ragione trascendente il fluire della realtà (la ragione dell'illuminismo, proiettata nell'avvenire) e non tutta immanente in essa, come la ragione storica dello storicismo; una ragione, dunque, capace di spiegare il passato (ragione storica) e nello stesso tempo trascendente il reale (ragione metastorica), in modo da essere impulso a quel che non è ancora, fondatrice del dover essere. In altri termini (ed è questo il punto più vivo dell'esigenza, ancora abbozzata, del D. R.) tra pensiero storico e pensiero morale vi è una « spezzatura », in cui l'uomo si pone « al di sopra della storia, sul vertice dei valori supremi e misura l'insufficienza di ciò che è di fronte a ciò che dev'essere ». La storia, dice l'A., è un « lume portabile », insufficiente al confronto col « faro che da una posizione eminente illumina tutta la vita ».

Siamo sicuri che l'approfondimento di queste istanze critiche porterà il D. R. molto lontano dall'immanentismo idealistico e lo convincerà anche come il connubio illuminismo-storicismo e la trascendenza, di cui parla, siano insufficienti ad appagare la sua esigenza anti-immanentista.

Molteplici sono gli interessi di SANTINO CARAMELLA (10), che ha dedicato molto della sua instancabile attività a studi storici e pedagogici. Nell'impostazione dei problemi e delle sue tesi teoretiche il Caramella è crociano; per lui, come per il Croce, i problemi nascono dalla storia e storicamente si risolvono. Così, nel discutere il problema dei rapporti tra religione e filosofia, l'A. trova che le due forme di vita spirituale, almeno tendenzialmente, coincidono. C'è nella religione un tormento teoretico che, da fede immediata, la spinge alla riflessione. Questo sforzo è rappresentato da ciò che il Caramella chiama « teosofia », che si distingue dalla religione in quanto tende ad elaborare razionalmente an-

(10) S. CARAMELLA è nato il 22 giugno 1902. Dopo aver insegnato Pedagogia nel Magistero di Messina, insegna ora Filosofia teoretica nell'Università di Catania.

che il mito e il simbolo, e si distingue anche dalla filosofia, perchè è legata a qualcosa di alogico o di prelogico, che non riesce ad organizzare in concetti (11). La tesi dell'A. si riallaccia alla dialettica crociana dei distinti, come altri saggi del C., raccolti in altro volume (12). In quello sul senso comune l'A. nota che questo « è il pensato del pensiero, il pensato del presente in atto: è l'eterna compresenza del pensiero che fu e pensiero che è, e che si afferma come sua risoluzione in altro pensiero ». Perciò non può dirsi che il senso comune sia « una categoria nè un grado del conoscere nè un momento per se stesso dello Spirito. È semplicemente quello che a principio è stato pensato da uno, e ora è pensato da tutti, mentre i singoli continuano a pensare per conto proprio, contro tutti » (13). Il pensiero in atto non è mai senso comune, come, d'altra parte, quello che ora è pensiero comune, era prima pensiero in atto. Pertanto un senso comune a sè non esiste. L'antinomia senso comune-filosofia, come tutte le altre, « si risolve nella staticità di un processo che non ammette eccezioni ». Similmente, il senso comune, come momento pratico, prima di esser tale, era moralità in atto ed è senso comune come insieme di norme, leggi, riti, ecc., cioè come « volontà morale già voluta, in antitesi alla volontà volente » (14). Dunque, anche come momento pratico, il senso comune non esiste a sè, ma nella sua opposizione all'atto morale, opposizione che non è nè ideale, nè eterna, ma storica. Resta così eliminato il dualismo di pensiero e di pensiero « comune » (15).

(11) È la tesi sostenuta nel vol. *Religione, Teosofia, Filosofia.* Così il C. chiarisce il suo modo d'intendere la teosofia: « ... la teosofia è nel contenuto quel termine medio fra religione e filosofia, fede e ragione, che altrimenti invano si cercherebbe nella forma legislativa e dialettica della teologia... Si tratta... della sintesi concreta tra ragione e fantasia, rivelazione e azione... » (in « Accademia », nn. 9-10, 1945).

(12) *Senso comune, Teoria e pratica.*

(13) *Ibid.*, pp. 19-20.

(14) *Ibid.*, p. 40.

(15) Altrove il C. ha chiarito: il senso comune è « il senso » « come unità e dei sensi e dei senzienti, la cui forma è la critica, il pensiero. Non è la categoria, ma il *categorumeno,* ciò che ri-

Una sintesi dell'idealismo, attraverso la sua storia, può considerarsi il volume *Ideologia*. In esso, precisati i momenti fondamentali dell'idealismo, l'A. divide la sua trattazione nelle tre intuizioni dell'arte, della vita e della storia. L'intuizione storica è la sintesi assoluta dell'attività spirituale. Con l'altro scritto, *Metalogia* o filosofia dell'esperienza, il C. ha chiuso il ciclo di quelle che egli stesso chiama « filosofie-epoche ». Il suo « spiritualismo critico » è ormai decisamente avviato verso la trascendenza teologica, che darà un fondamento razionale alla sua recente fede cattolica.

3. *I conseguenziari dell'Attualismo*: *V. Fazio Allmayer, G. Saitta, U. Spirito, G. Calogero.* — Si è parlato, per il Gentile, come già per lo Hegel, di una « destra » e di una « sinistra ». A parte la differenza di proporzione e di statura tra gli hegeliani tedeschi e i nostri, in fondo tutt'altro che hegeliani, tale distinzione da noi ha un significato che bisogna precisare. Il Gentile, nel costruire la sua filosofia, ha tentato un connubio, a mio avviso ibrido e fittizio, cioè la fusione del principio, proprio dell'idealismo trascendentale tedesco, della risoluzione del reale nel pensiero — e precisamente nell'atto del pensare metafisicamente considerato — con le esigenze dello spiritualismo italiano da Vico a Rosmini, di cui ha esasperato quegli elementi d'immanentismo che egli ha creduto che vi si trovino. È bastato poco per comprendere la poca consistenza di tale accostamento. Da una parte, l'atto del pensare è rimasto sempre oscillante tra il suo significato strettamente gnoseo-

---

sulta nella storia dall'atto della speculazione, che lo supera. Il « senso comune » corrisponde nella storia della filosofia all'età della Rivoluzione francese e kantiana, quando tutta la filosofia parve essere trasfusa nella storia per opera del leibnizianismo e invece essa ricomincia con il criticismo. Il valore del senso comune è quello stesso del « pensato », e del tutto parallelo al mondo intelligibile: è comune perchè è già stato » (in « Accademia », nn. 9-10, 1945, p. 36). Nell'altro saggio teorico il C. tratta il noto problema delle forme, distinte o opposte, cioè della dialettica crociana e gentiliana. Non mi pare che contenga di più di quanto, a varie riprese, ha detto il Croce.

logico (kantiano) di appercezione trascendentale e quello metafisico (hegeliano) di unità del reale o Dio; e dall'altra, l'atto del pensare, sia nell'uno come nell'altro significato, contrasta invincibilmente con le esigenze dualistiche dello spiritualismo italiano del primo ottocento, nel quale le dualità di Natura e di Spirito, di essere e di dover essere, di mondo e di Dio restano fondamentali ed ineliminabili. Anzi l'immanentismo che è proprio del nostro spiritualismo, ha un significato soltanto rispetto al suo trascendentismo e teismo. L'attualismo, perciò, dati i suoi elementi non armonizzati, dava luogo a tre possibilità: a) accentuare la portata metafisica dell'atto; b) sviluppare gli elementi spiritualistici in esso contenuti; c) considerare l'atto solo nel suo significato gnoseologico con l'esclusione del senso metafisico di cui il Gentile l'ha riempito. Il primo punto di vista non si presta a sviluppi di sorta: il pensiero resta chiuso nel suo atto ineffabile ed attuabile come pensiero che è atto del pensiero, e così all'infinito, in un divenire che è solo apparente e in uno sviluppo che è inutile. Il secondo punto, invece, il più fecondo di sviluppi, se sviluppato, porta lontano dall'attualismo e precisamente ad una rinascita e ad un rinnovamento del nostro spiritualismo tradizionale. Infatti, tale spiritualismo, che chiamiamo « cristiano », ha finito per costituirsi come corrente autonoma (16), tanto che per esso l'etichetta di « destra » gentiliana è solo empirica e priva di un significato speculativo. Il terzo punto è stato sviluppato dagli attualisti rimasti pur vicini al Gentile, i quali si sono impegnati nel liberare l'attualismo dalle ipostasi metafisiche, dall'astrattismo del panlogismo e nel rivalutare, per contro, elementi empiristici, pratici ed irrazionalistici.

Tra tutti il più vicino all'attualismo gentiliano è rimasto VITO FAZIO ALLMAYER (17), che, nello scritto giovanile, *Materia e sensazione*, si propone di dimostrare

(16) Cfr. cap. X.

(17) Il FAZIO è nato in Sicilia il 21 nov. 1885. È prof. di Filosofia teoretica nella Università di Palermo.

che la materia e le qualità sensibili sono una produzione dello spirito. Basta partire dall'*atto*, che produce i due termini oggetto e soggetto, per risolvere il concetto del *dato*. Lo spirito è attività, cioè relazione tra oggetto e soggetto e la relazione è il vero primo e non il soggetto o l'oggetto. Non insistiamo oltre intorno a questo lavoro: la parte storica è un riassunto di luoghi comuni senza un'adeguata informazione delle teorie scientifiche e filosofiche recenti sull'argomento (lo dimostrano proprio i pochi accenni che vi si trovano); il nucleo teoretico si risolve in un ingenuo giuoco di parole, che pretende di dimostrare la contradittorietà del principio di causalità, su cui si fonda la sensazione come dato (18), e conclude trionfalmente che il sentire è atto.

Degli altri scritti teoretici del Fazio-Allmayer (19) l'unico, a parte le sottigliezze di cui spesso il Fazio si compiace, che abbia un timbro di personalità, è la memoria *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto*. In essa l'A. si propone di esaminare « il momento nel quale la coscienza forma ad immagine di sè l'oggetto e poi per converso rifà se stessa ad immagine dell'oggetto », per poter così « liberare completamente il concetto del soggetto da ogni equivoco sulla sua sostanzialità perchè egli possa vedere nella sua vita non l'adeguazione di sè al suo essere, ma la costruzione di se stesso come dovere etico » (20). Fazio Allmayer prova, dal suo punto di vista, come si arrivi alla concezione come sostanza sia dell'oggetto che del

---

(18) Ecco il ragionamento dell'A.: « Una causa non è causa se non produce il suo effetto, dunque è la presenza dell'effetto che produce la causa; ora causa è ciò che opera: causa dunque non è la causa di prima ma è l'effetto, perchè l'effetto ha fatto causa la causa... Avendo posto A come causa e B come effetto, abbiamo poi ritrovato *B* come causa e *A* come effetto; ma questa è una contraddizione al dato, bisogna trovare una via d'uscita », che, secondo l'A., è « il pensare » o « l'atto », che produce i due termini causa ed effetto. Così l'A. crede di aver dimostrato che il sentire è atto.

(19) Si trovano raccolti nel volume *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto ed altri saggi*.

(20) *Idem*, p. 7 e segg.

soggetto e come, per contro, con la conquista dell'esatto concetto di soggetto, si pervenga alla demolizione del concetto di soggetto come sostanza. Il *deus ex machina* che scioglie tutte le contraddizioni, anche questa volta, è il Soggetto assoluto, assoluta attività, che produce il cosidetto soggetto empirico, che pone ciascun soggetto empirico e lo risolve nel suo atto. Il mio e gli altri soggetti empirici non sono esseri, ma questa stessa attività, in cui io e gli altri ci risolviamo. I soggetti empirici sono momenti della formazione del reale, ma dal punto di vista del Soggetto assoluto non c'è che una unica attività, in cui coincide la molteplicità dei soggetti. Il problema morale è quello del rapporto dei soggetti col Soggetto assoluto. Moralità è azione ed azione è perpetua risoluzione dell'io costituito in un atto che lo supera. Rispettare noi e gli altri significa rispettare l'Io assoluto, l'attività assoluta in sè e negli altri. Non « rispetto » dell'io, ma « costituzione » dell'io. Il soggetto dev'essere sempre in atto, procedere nel suo sviluppo e nel contribuire a realizzare questo scopo risiede il valore della famiglia, della società civile e dello Stato.

In altri termini, l'oggetto si risolve nel soggetto come sua rappresentazione o creazione e il soggetto si risolve nell'atto (così nè l'uno nè l'altro sono sostanza), in « quell'atto che costituisce l'eterna personalità umana, in cui noi, annullandoci, viviamo: poichè essa vive in noi ». In quest'atto consiste la morale, in cui si risolve la religione, intesa non come adorazione dell'Assoluto religioso, pienamente realizzato, ma dell'Assoluto etico *in fieri*. « Ogni vera religione sarà dunque risolta nella vita morale, che abbraccia in sè, non solo ciò che comunemente dicesi pratica, ma anche ciò che dicesi scienza; ed una religione che non possa risolversi nella vita morale sarà o falsa o vana » (20 bis).

L'importanza dello scritto del Fazio consiste nell'avere portato ad una conclusione coerente il problema dei soggetti empirici in seno all'attualismo e cioè nell'aver provato come nella filosofia del Soggetto assoluto i sog-

(20 bis) *Ivi*, p. 273.

getti non sono che momenti transitori del processo dell'unica attività impersonale. Un Soggetto in atto non può essere che la distruzione dell'oggetto e dei soggetti. Con la stessa coerenza il Fazio in un altro saggio (21) riduce lo scetticismo ad elemento positivo del divenire dello spirito umano (22). Mentre il Gentile si è sempre sforzato di evitare certe conseguenze e di difendersi da certe accuse, lo zelo del suo epigono non ha esitato a pilotare la barca dell'attualismo contro certi scogli, del resto, inevitabili.

Il problema dei rapporti tra religione e filosofia e della riduzione di questa ad eticità domina quasi tutta l'attività di GIUSEPPE SAITTA (23).

In un breve saggio storico-filosofico, *La personalità di Dio e la filosofia dell'immanenza*, anche se con scarsa originalità, il Saitta contro il Dio dei mistici, che si « solidifica in un ente estramondano, e quindi fuori del pensiero » e contro quello dei razionalisti, che si « immobilizza nell'intelletto vuoto, astratto », si propone di rivendicare il Dio vivente, « che è sangue nostro, polpa nostra, la nostra stessa spiritualità » (24). Attraverso un esame storico, sommario ma non volgare, il Saitta tende a dimostrare che il dogma fondamentale del Cristianesimo, il Dio-uomo, che riconosce l'individualità o personalità dello spirito, trova il suo vero significato progressivamente nella filosofia moderna dall'Umanesimo allo Hegel, il quale però concepisce ancora un Dio formale o ideale (25). Invece, lo spirito o Dio non può concepirsi

---

(21) *Scetticismo, criticismo e attualismo.*

(22) Scrive il F. in questo discorso inaugurale: « E perciò mentre per il pensiero antico e medioevale l'insoddisfatto peregrinare d'Ulisse non poteva concludere che nella sua sconfitta, per il pensiero moderno l'insoddisfazione di Fausto è la radice e la ragione prima della vittoria ». E perchè non anche i supplizi di Sisifo e di Tantalo?

(23) Nato a Gagliano Castelferrato il 7 nov. 1881. Dopo aver insegnato a Firenze, a Cagliari e a Pisa, da alcuni anni tiene la cattedra di Filosofia teoretica nell'Università di Bologna.

(24) *La personalità di Dio* ecc. p. 4.

(25) *Ibid.*, p. 39.

che come individuazione. « Noi possiamo bensì parlare di una gradazione dell'individuazione, ma non possiamo, senza precluderci la via alla verità, postulare una indeterminazione che si determini, una impersonalità che si personalizzi » (26). La individualità può arricchirsi e si arricchisce, ma non può diventare diversa da quel che era prima. Non trasformazione, dunque, ma passaggio dello Spirito, il quale è l'Assoluto, è Dio, che permane ed è eternamente creatore, è universale e non esclude la personalità. Infatti, Dio non può concepirsi separato dal suo effetto (il mondo): Dio e il mondo costituiscono una unità immediata e originaria. Il risolversi di questa immediatezza non importa una nuova unità (nel qual caso la prima unità sarebbe un indeterminato); ma « l'unità immediata, pur muovendosi e creando, si conserva sempre tale » e « la mediazione non è che materia di sempre nuove creazioni ». Perciò « noi dobbiamo logicamente ammettere che lo spirito è immediato e come immediato individuale, e come individuale personale » (27). L'Uno o Dio, divenendo, resta identico a se stesso, passa sempre ad una maggiore determinazione senza però che sia mai stato indeterminato. È qui il senso profondo dell'idealismo assoluto: considerare lo spirito nel momento in cui si realizza, non in quanto è realizzato; considerarlo « nella dialettica vivente dell'azione ». Non c'è spirito che sia virtualità, ma c'è solo lo spirito che è atto come « unità di autocoscienza e di coscienza », sempre continuo *fieri*, divenire puro, « la cui vita è determinazione della determinazione in tutti i suoi momenti. E come determinazione è attualità, e come attualità è personalità d'una personalità, che non è più certamente quella antica che si confondeva colla sostanzialità, bensì la moderna che è spiritualità ». È questo il « Dio nuovo » presente nel nostro essere e nella realtà tutta (28).

In questo scritto troviamo i motivi e i problemi dei

(26) *Ibid.*, p. 40.
(27) *Ibid.*, p. 41.
(28) *Ibid.*, pp. 49-50.

lavori posteriori del Saitta e cioè: a) identità di pensiero ed azione; b) problema del rapporto tra religione e filosofia.

Il primo punto è svolto principalmente nel volume *Lo spirito come eticità*, dove sono sviluppati concetti contenuti nello scritto già esaminato e precisamente quello del superamento delle dualità — « impersonale-personale », « indeterminato-determinato », « a priori-a posteriori » (29) — ed è confermata la compresenzialità dei « molti » e dell'« uno », di « coscienza » e di « autocoscienza ». La ragione è anche sensazione e l'individuale è tutto e solo il suo universale. Non c'è distinzione tra un « puro » e un « non puro »: bisogna cogliere « la presenzialità dell'autocoscienza in ogni brivido del nostro essere » (30). L'autocoscienza è una e le determinazioni sono molte, ma il determinato è reale nel suo infinito farsi e « la più sicura, la più solida scienza non è già sceverare l'immanente o l'eterno dal transitorio, ma riconoscere nello stesso transitorio (che è il reale, l'attuale) l'immanente e l'eterno ». La spregiata materia che costituisce la esternità « è ciò che fa reale la stessa autocoscienza » (31). La dialettica hegeliana del pensiero puro va sostituita con la dialettica del determinato, nella quale non c'è più distinzione tra l'Idea assoluta e le sue determinazioni. È questo il concetto del « sintetismo spirituale », nel quale non sono più presupposti gli elementi e perciò esso è processo libero, « divenire come libertà » (32), che ha immanente la necessità e di cui continuamente trionfa. L'universale in tal modo non è innestato ma è risolto nel particolare, nella « personalità dello spirito, come assoluta individuazione o essere vi-

(29) Per il S., non meno che il mito antico dell'essere, è da combattere il mito moderno dello spirito. « Punto dissimile dai vecchi miti è il dio della filosofia moderna che, personificato nel *concetto puro*, si dimostra come la negazione della personalità, l'impersonale, che non si sa per qual miracolo si compiace di diventare continuamente personale » (*Lo spirito come eticità*, p. 10).

(30) *Ibid.*, p. 23.

(31) *Ibid.*, p. 34.

(32) *Ibid.*, pp. 54 e segg.

vente, dove non c'è il drammatismo di un doppio io, l'io empirico e l'io puro, bensì il drammatismo dell'unico io, che non esiste mai in uno stato generico o indeterminato » (33).

La personalità, secondo quello che il Saitta chiama sintetismo spirituale, non ha limiti: è unità di sensazione e d'intelletto, di conoscere e di volere, di corpo e di spirito, personalità che è *fieri*, vittoria sul male (34), avente una finalità, un contenuto originario che è *amore* (35), che è appunto creazione di fini, mediazione dell'essere col dover essere, eticità dello spirito. Da qui il Saitta trae una dottrina etica del diritto, come diritto all'oggetto, creazione dell'amore e nel quale il soggetto riconosce se stesso (36). Risulta così costruita la spiritualità come eticità: ogni atto dello spirito è conoscenza, che è unità di senso ed intelletto ed è volontà, come Amore o infinito appetire (37). Ogni manifestazione dello spirito ubbidisce a questo anelito ed è dunque eticità. Lo spirito, amandosi, si realizza e, realizzandosi, gode: *felicità e dovere*, separati da Kant, esprimono, invece, insieme, la realtà del dover essere che è amare.

Il Saitta è già lontano dall'attualismo del Gentile, anche se, in fondo, non fa che esasperare un motivo di questa filosofia e precisamente quello della concretezza dello spirito. Nel Gentile l'Io trascendentale ha un valore metafisico e l'autocoscienza si distingue ancora dalla coscienza. Il Saitta in ciò scorge un residuo dello hegelismo metafisico: s'impegna ad eliminare il concetto puro e con esso anche l'Io trascendentale e accentua il

---

(33) *Ibid.*, p. 66.

(34) Il male è necessario nel seno dell'autocoscienza: esso è il vero segno della libertà (*Ibid.*, pp. 106-07).

(35) Scrive l'A.: « O il divenire dello spirito è la dialettica dell'amore o esso è davvero il più terribile punto interrogativo » (*Ibid.*, p. 142).

(36) « È un fatto riconosciuto da tutti, che noi ci sentiamo legati agli oggetti che abbiamo saputo generare ». È qui la fonte prima del diritto, che solo un « funesto pregiudizio » ha potuto separare dalla morale (*Ibid.*, p. 173).

(37) Cfr. tutto il cap. VIII.

valore della pluralità infinita dei soggetti (38). Con ciò egli crede che sia scongiurato il pericolo dell'astrattismo e che sia fondata quell'assoluta immanenza, che sola può rivalutare il mondo concreto degli uomini, che è intelletto ed è senso, che è razionalità ma è anche passionalità, che è spirito e corpo insieme. Da qui la rivendicazione in seno all'attualismo di quel mondo dell'esperienza, proprio dell'empirismo e del positivismo, e che sembrava essere stato sacrificato al trascendentalismo. Il Saitta elimina la trascendentalità, considera gli individui la realtà prima e ultima ed identifica tutto il reale con la fenomenicità. Si spiega adesso la produzione più recente del Saitta e cioè i suoi studi sulla sofistica greca e l'esaltazione della nuova coscienza illuministica. Ma si spiega anche come il problema pensiero-azione e l'altro religione-filosofia siano scivolati su un piano di soluzione, che è la negazione del pensiero e della religione. In questo senso gli scritti più recenti del Saitta sono una involuzione poco accorta di quanto di buono c'è in quelli già esaminati e un correre a precipizio, entusiasticamente e senza controllo critico, verso un attivismo non privo d'ingenuità e di rozzezza speculativa.

Il Saitta nel libro *La personalità umana e la nuova coscienza illuministica* muove dal dualismo fondamentale ed irriducibile di religione e filosofia: la prima è negatrice della dignità e della personalità umana e di ogni forma di vita morale (39); l'altra, invece, esalta la vita

(38) Lo sviluppo che il S. dà all'attualismo è, da questo punto di vista, l'opposto di quello dato dal Fazio Allmayer, quantunque entrambi abbiano lo scopo comune di una rigorosa ed intransigente immanenza. Il Fazio risolve il soggetto empirico nel soggetto assoluto; il Saitta l'Io trascendentale negli io empirici. Entrambi però risolvono la religione nell'eticità e Dio nel mondo. Ecco, in fatti, come il Fazio si rivolge al suo Dio: « Io sono in Voi e di Voi, ma Voi, mio Dio, avete bisogno di me per esistere (non per essere), non esiste mondo senza Dio, ma non esiste Dio senza mondo. E perciò non sono io che debbo uscire da me medesimo per cercare il mio Dio, ma è Dio che deve venire in me per esprimere il mio essere in esistenza » (*Il problema morale*, ecc. cit., p. 283).

(39) Il S. non mostra alcuna sensibilità per le esigenze più profonde della religione. È sempre in un volgarissimo atteggia-

e dà significato all'imperativo categorico, alla dignità umana, alla libertà, alla legge morale, ecc., « concepite come realtà diveniente e storica » (40). Al Dio della religione egli vuole sostituire il « Dio vivente, che è sintesi sempre in atto, cioè relazione dinamica », tutto divenire; « il concetto della personalità divina, la quale non è che la stessa personalità umana ». Il « Dio moderno », è, in breve, la divinizzazione dell'uomo. « I veri adoratori del Dio vivente non piegano le ginocchia dinanzi ai vecchi dii, ma colla fronte alta guardano alla divinità come alla propria divinità ». Adorare Dio è adorare se stessi (41). Non c'è che l'uomo il quale diviene, sempre diviene, ribellandosi a qualunque legge, a qualunque vincolo della sua volontà. « È il trionfo dell'attivismo », dice il Saitta (42).

Da qui la rivendicazione esasperata della sensazione, del *sentimento* (vero principio metafisico della vita), del corporeo, quasi una certa mistica della sensazione, « che sconvolge e turba, ma nello stesso tempo produce quel brivido divino per cui ci spingiamo ad agire » (43).

mento di polemica, che può in parte giustificarsi in una coscienza turbata ed ossessionata dall' apostasia e portato a scambiare la invettiva con l'atteggiamento eroico di bruniana memoria. Il S., infatti, considera la religione la « filosofia della morte » (p. 22); riduce il misticismo a schietto materialismo (p. 32); la concezione di Dio trascendente a « nihilismo etico » (p. 49) ed afferma che « la morale schiavista » è « la sostanza della religione ». Il S. arriva fino al punto di scrivere testualmente: « il trascendentismo, sotto qualsiasi forma o politica o religiosa, si traduce nella posizione più brutale, cioè nel servilismo: il comunismo non è infatti che la concezione più coerente del trascendentismo, spinto alle conseguenze estreme. Onde ragionevolmente è stato detto che l'annullamento della personalità umana, dovuto alle teorie del comunismo, che si presenta e non può non presentarsi come una fede mistica, è il corollario più tristamente famoso della religione dominante nel nostro mondo occidentale » (p. 71). Cioè, del Cattolicesimo!!!

(40) *Ibid.*, p. 17.

(41) *Ibid.*, pp. 20, 27, 54, 38, 21.

(42) *Ibid.*, p. 64.

(43) *Ibid.*, p. 90. Per il S., « chi dice appetito dice fondamentalmente piacere, e vivere difatti è godere » (p. 119). Gli « impulsi », condannati per triste tradizione, sono invece « le fonti da cui la nostra individualità si leva sempre più alta per affermare la

In nome del trionfo del divenire assoluto e del sentimento, la « dialettica vivente » dell'A. « è essenzialmente antitradizionalistica e antistorica », cioè contro il passato. Solo così si può realizzare « il più audace e rivoluzionario soggettivismo », che non vuol saperne nè di realtà cosmica, nè di vita eterna, nè del mistico trascendente, nè della distinzione gentiliana tra coscienza empirica e autocoscienza (44). « La coscienza illuministica è il trionfo vero della soggettività »; è la rivalutazione del nominalismo; è la negazione degli istituti tutti, politici e religiosi, « vere e proprie congelazioni dello spirito umano », ecc. È « eroe » colui che vive secondo questa nuova coscienza illuministica (45).

Il Saitta, con questa lunga tirata polemica ha distrutto gli stessi problemi da cui era partito e cioè il problema del rapporto pensiero-azione, in quanto l'azione individuale exlege è negazione di qualunque forma di razionalità (46); e l'altro del rapporto filosofia-religione, in quanto egli è finito in un sensualismo ateo, inconsistente e distruttore, in una divinizzazione della vita terrena, che, come soggettivismo estremo, si conclude in un individualismo materialistico, dove solo per metafora si continua a parlare ancora di libertà, di personalità, di spirito, di morale e di Dio. Certo non è più l'attualismo del Gentile, ma è anche certo che questa filosofia si pre-

---

sua universalità » (p. 15). Il S., perciò, è contro tutte le forme d'idealismo tradizionale da Platone a Gentile, che considerano il concetto come una categoria universale, mentre la soggettività è invece espressione del sentimento dell'uomo. Il concetto in sè e per sè è verità astratta, fuori della realtà individuale, sia esso il concetto di Aristotele che quello di Kant. Perciò l'A. chiama il suo nuovo illuminismo: il vecchio era solo *intelligere* astratto; il nuovo, invece, è *intelligere*, che è *sentire*, passione e amore.

(44) *Ibid.*, pp. 100, 109. Il Saitta qui avverte un punto debole dell'idealismo: l'individuo « destinato ad essere continuamente annullato dalla voracità insaziabile dell'autocoscienza » (p. 123). Ma le coscienze individuali da sole, nel loro atomismo, senza verità e contro ogni verità e senza legge e contro ogni legge, che cosa sono?

(45) *Ibid.*, pp. 130, 135, 138, 254.

(46) L'A. spesso si affanna a dire che il suo non è irrazionalismo.

sta a simili « sviluppi » anarcoidi, che turbano ancora di più l'ambiente contemporaneo, impegnato (proprio a rovescio del divenire assoluto e immanentista) a soddisfare le esigenze dell'universalità del vero, della necessità della legge e della trascendenza (47).

Fino ad alcuni anni fa è stato divulgatore entusiasta ed apologista instancabile dell'attualismo Ugo Spirito (48), che dalla Rivista del suo maestro ha dato torto a tutti e ragione sempre al Gentile (49). Superata questa fase di facile e a volte anche ingenua ortodossia, lo Spirito da un lato è stato attirato dai problemi giuridico-economici (50); e dall'altro, in una prima fase di approfondimento, si è impegnato anche lui (come il Saitta, ma con più finezza anche se con minore cultura filosofica) a ridurre ad un immanentismo più rigoroso l'attualismo gentiliano.

Lo Spirito, come gli altri attualisti cosidetti di « sinistra » (51), vede nell'atto del pensare come assoluta uni-

---

(47) E dire che il S. presenta il suo libro con la candida intenzione di superare l'irrazionalismo contemporaneo e la crisi della coscienza attuale (p. 13). Gli si può osservare che la crisi della coscienza contemporanea è nata dalla separazione di filosofia e religione, che va composta e non esasperata, composta al di fuori della posizione dialettica del Gentile o antinomica del S. Le crisi non si superano con le rivoluzioni di chiacchiere o con verbose ribellioni (non bastano le male parole per essere rivoluzionari), ma con la meditazione silenziosa e serena e con la disciplina dello spirito. Quella attuale, in specie, va superata al di fuori del soggettivismo immanentista e attivista (proprio per difendere il valore del soggetto e dell'attività!), che è la espressione più paradossale di questa crisi e il maggiore responsabile di essa. — Nulla aggiunge a quanto abbiamo detto l'ultimo scritto del S.: *La libertà umana e l'esistenza.*

(48) Nato ad Arezzo il 9 sett. 1896. È prof. di Filosofia nella Facoltà di Magistero dell'Università di Roma.

(49) Come prova, tra l'altro, il vol. *L'idealismo italiano e i suoi critici* già cit.

(50) Cfr. la Bibliografia.

(51) Esattamente è stato osservato circa gli attualisti di « sinistra » che per riuscire ad eliminare dal sistema gentiliano ogni residuo di trascendenza, « bisognava sfociare, come la sinistra hegeliana, nel materialismo o nell'irrazionalismo, al quale invece

tà il Dio della filosofia tradizionale, e come conseguenza, il ritorno ai vari dualismi (che son poi sempre uno) di pensiero pensante e pensiero pensato, di Io trascendentale e io empirico, dell'Atto e dei modi infiniti in cui si determina. Perchè ciò non avvenga, è necessario che lo atto s'identifichi con i suoi modi, con l'esperienza concreta e gli eventi storici. Da qui la identificazione, voluta da Spirito, di filosofia (non c'è una filosofia come particolare forma di sapere) e scienze particolari. « Considerata in tali termini, possiamo pur dire che la filosofia non esiste e che il filosofo è un retore in balia dei fantasmi, degno di tutta la satira che lo ha accompagnato fin dai tempi più remoti. Fantasmi infatti sono le categorie o gli universali in cui ha sempre cercato di irrigidire la realtà, e fantasma è la stessa idea del mondo quando la si voglia determinare fuori del mondo stesso... La filosofia, in altri termini, è nella scienza e non al di sopra della scienza, e ogni volta ch'essa presume di porsi a un livello superiore, con ciò stesso immediatamente si cangia in un mero verbalismo » (52). È questo il concetto centrale degli scritti raccolti sotto il titolo di *Scienza e filosofia*. Sulla base di esso Ugo Spirito arriva a queste conclusioni: a) identità concreta tra scienza e filosofia, che ritrova la sua vera espressione nella storia (53), e, come conseguenza, eliminazione della filo-

---

ripugnavano » (resta a provare con quanta coerenza) lo Spirito e il Calogero. (S. VANNI ROVIGHI, *A proposito di alcune correnti dell'idealismo italiano contemporaneo*, « Riv. di filos, neosc. », f. II-III, 1940, p. 206).

(52) *Scienza e filosofia*, pp. 49-50. Per lo S., l'attualista « può credere che al di là di tutte le categorie esista quella dell'unità o della realtà, il cui problema trascenda ogni ricerca particolare o ogni disciplina scientifica per restare oggetto esclusivo della pura speculazione; ma quando così si pensa si smarrisce il senso della concretezza della categoria e si taglia la strada per l'ulteriore cammino » (*Ibid.*, p. 50).

(53) « La filosofia è solo l'idealità di ogni sapere e di ogni agire, immanente alla vita di ogni giorno e di ogni uomo » (*Ibid.*, p. 43). Affinchè si scorga l'identità tra scienza e filosofia, osserva l'A., bisogna spiare « nella coscienza di chi si pone sul serio il problema della propria scienza e vuol rendersi conto della via per proseguire il cammino. Allora vedremo sorgere il problema scien-

sofia come scienza a sè, astrattamente considerata, ed abolizione del concetto crociano delle scienze come pseudo-scienze; b) riduzione di ogni conoscenza all'atto di esperienza concreta: ogni giudizio intorno alla realtà è insieme particolare e universale e perciò ogni conoscenza è insieme scientifica e filosofica: non due forme di sapere, ma due momenti necessari di ogni sapere (54); c) abolizione della filosofia come scienza del concetto « mitologico » di Dio, proprio della vecchia filosofia astratta, ed instaurazione del concetto del vero Dio, immanente a tutto, che si coglie attraverso le scienze o la filosofia (55).

Questo libro venne considerato come una riconciliazione dell'attualismo con le scienze; certamente indica una maggiore comprensione del valore e del significato delle scienze stesse rispetto all'idealismo originario. Ma, non c'è dubbio, che il problema è risolto con un certo semplicismo (56). Inoltre, nel pensiero di Spirito, il termine « scienza » indica tutte le forme della vita spirituale, per cui l'espressione filosofia-scienza viene a significare identità della filosofia con le varie forme dell'attività dello spirito (politica, diritto, arte, ecc.); e in ciò non c'è nulla di originale. In fondo, Spirito si è accostato al concetto crociano della filosofia non come si-

---

tifico, il particolare riallacciarsi al particolare, ogni perchè richiamare altri perchè, e l'indagine allargarsi, la ricerca diventare insoddisfazione, tormento, richiesta di vita, filosofia. Allora avremo finalmente compreso che cosa scienza significhi » (*Ibid.*, p. 135).

(54) Per l'A. non vi sono concetti universali che si differenzino dagli altri concetti e meno ancora c'è la categoria delle categorie. Ogni ricerca delle categorie filosofiche non ha quindi significato (*Ibid.*, p. 23).

(55) « Al *tutto* vero, all'*uno*, a *Dio* non si può arrivare che attraverso la scienza, che si identifica con la filosofia, e tanto più vivo e concreto sarà il problema teologico, quanto più particolare sarà l'indagine scientifica e più profonda la coscienza della sua particolarità » (*Ibid.*, p. 123).

(56) Più semplicistica ancora è la soluzione (o la dissoluzione) del problema teologico. Il Dio di Spirito è anche esso « vivente » come quello del Saitta e « vero » e « nuovo ». Uccidere Dio nell'empiria è per gli attualisti far rinascere Dio: una nuova incarnazione con effetti a rovescio!

stema, ma come soluzione dei singoli problemi storicamente determinati; al concetto cioè della filosofia come scienza « mondana » e perciò antiteologizzante. La filosofia è onnipresente e, dunque, diciamo noi, è « onniassente ». Le scienze restano tali e quali senza ricevere nuovo lume e la filosofia viene ad essere negata, una volta che non le è riconosciuto un proprio oggetto. La filosofia si disperde nell'empiria e nel cumulo degli eventi e con essa si disperdono anche il senso e il valore delle scienze, della esperienza e della storia. E dire che Spirito presenta il suo come « attualismo costruttore ».

Da questa posizione a quella rappresentata dal volume *La vita come ricerca*, il migliore dei lavori di Spirito, il passo è breve. « Pensare significa obiettare » (57), cioè mettere in dubbio la solidità di ogni posizione di pensiero. Dunque, « il mistero della vita non è semplicemente l'ignoto, ma l'*antinomia* » (58), che costituisce l'essenza del pensiero ed è il carattere della filosofia moderna (59). Non si può nè negare nè affermare: ogni sosta è un'illusione, dalla quale si esce per ricadere nel dogma di una qualsiasi fede, che è ancora un'illusione. « Il mondo si dicotomizza, assume la forma di un sistema di dilemmi, di un solo immenso dilemma, e tutta l'anima nostra è tesa nell'incessante interrogativo al quale non riesce a sottrarsi » (60). La storia del pensiero non è che un insieme di tentativi per risolvere l'antinomia, tentativi inutili perchè ogni volta bisogna ricomin-

---

(57) *La vita come ricerca*, p. 7.

(58) *Ibid.*, p. 12.

(59) Che l'antinomia sia il carattere della filosofia moderna da Cartesio in poi, in generale, è vero (ma quante eccezioni!); ma se è così, non vedo perchè la si consideri l'essenza del pensiero umano in generale. Prima di Cartesio non si è allora mai manifestata l'essenza del pensiero umano? È vero, invece, che l'essenza del pensiero non è nè il dommatismo nè l'antinomia, in quanto polarizzare il pensiero nell'uno o nell'altro atteggiamento è negare per ciò stesso il pensiero ed astrattizzarlo.

(60) In questo dirompere del pensiero nell'antinomia, che dà alla vita il carattere proprio del lavoro di Sisifo, si passa dalla ribellione al dogma, dal teismo al deismo e all'ateismo, dal razionalismo all'irrazionalismo, ecc.

ciare sempre da capo. Solo con lo Hegel, che considera l'antinomia (dialettica) come la stessa realtà, l'essenza del pensiero è posta nel processo antinomico dello spirito. Ma dalla stessa antinomia nasce il dogma; e dogma, e dunque *mito*, è diventata la dialettica posta come soluzione. « Mito » è anche lo storicismo quando intende il divenire come processo e svolgimento razionale; mito l'attualismo, quando « postulando il divenire dello spirito, lo chiude nella sua formula » (61).

Si arriva così all'antinomia suprema di « ricerca » (non concludere mai) e di « mito » (soluzione). Di qui l'impossibilità di rinunziare sia all'universalità (si cade nel mito dello scetticismo) e sia alla particolarità (si cade nel mito della dialettica). E allora non resta che accogliere la problematicità senza esaurirla, una soluzione provvisoria e sospensiva, rappresentata appunto dalla ricerca, la quale è « scienza » che trapassa di particolare in particolare e tende sempre a raggiungere la « filosofia », che è il mito dell'universale. La filosofia è « economia » o scienza del particolare economico e tende all'« etica », che è scienza dell'universale o mito etico. Ma così la ricerca rischia di diventare un criterio assoluto di sistemazione e l'A. lo riconosce: « la conclusione della ricerca smentisce se stessa e decade anch'essa nel mito, ma, una volta raggiuntala non c'è dato evitarla, senza

(61) Tuttavia l'A. riconosce all'attualismo gentiliano il merito di far cadere « ogni concezione della filosofia come sistema di categorie, perchè il sistema si allarga a tutta l'empiria e si identifica con la storia, e tutta la storia poi s'identifica con l'atto che la pone e che continuamente la sistema. La realtà o la storia, in altri termini, si libera dall'oggettività opaca dell'ignoto e del mistero, e diventa trasparente a se stessa nell'autoconcetto. Il suo conoscere è il suo agire o il suo crearsi e perciò il suo sistema è il suo continuo autosistemarsi » (*Ibid.*, p. 68). È qui il merito e nello stesso tempo la mitologicità dell'attualismo. Anche per i problemi pratico-politici, l'attualismo, teoreticamente filosofia dinamicissima, « in realtà si converte nel buonsensismo più conformista e più borghese » (*Ibid.*, p. 74). « L'idealismo converte a poco a poco e senza averne consapevolezza la sua esigenza spiritualistica nell'opposta naturalistica, e la considerazione della storia si colora di un fatalistico ottimismo, che conduce alla inerzia della posizione contemplativa » (p. 75).

cadere in contraddizioni più manifeste ». Non si può uscire dai miti e bisogna « acconciarsi a quello della ricerca, come al meno dogmatico di tutti » (62).

Per U. Spirito l'idealismo storicistico o attualista non può sfuggire al dilemma: o ipostatizzare l'atto e ripensarlo eternamente; o riconoscere che l'atto non si pensa, ma si teorizza. Spirito sviluppa il secondo punto e allora è costretto a concludere che l'atto concreto non è mai soluzione, ma è ricerca, che deve sempre trionfare di qualunque soluzione: eterna antinomia di mito e di ricerca. Così l'atto del pensare cessa di essere principio metafisico e diventa metodo scientifico. Ciò consente all'A. di ridurre la filosofia alla ricerca scientifica e di rivalutare il positivismo (63). Infatti, il concetto di ricerca coincide col metodo della scienza: dal particolare al particolare, da una soluzione parziale ad un'altra parziale ancora, e tutte provvisorie e nessuna definitiva. Ma osserviamo che tutto ciò nella scienza ha un significato, perchè la scienza ha un metodo, uno scopo, un oggetto. Il concetto di ricerca di U. Spirito, invece, non ha oggetto proprio, non ha metodo e soprattutto non vuole e non sa che cosa trovare per il motivo lapalissiano che essa, la ricerca, è... l'ultima trovata (64). In breve, la

---

(62) *Ibid.*, p. 93. Il mito della ricerca si differenzia dagli altri perchè ha consapevolezza di essere mito. Per lo stesso motivo il mito della ricerca vince quello dello scetticismo, il quale si arresta, sterilmente e dommaticamente, nel non sapere, mentre il primo fa risorgere la problematicità. Similmente si avvantaggia sul mito della dialettica, che « conclude »; al contrario, la ricerca si continua come coscienza dell'antinomia o del problema.

(63) La posizione del positivismo, secondo S., è quella di « voler conoscere senza giudicare, al di là di ogni amore e odio, con la serenità propria di chi non sa e vuole soltanto sapere... Il che troppo facilmente dimenticano coloro che, arbitrariamente restringendo il giudizio di questo movimento all'errore metafisico che a un tratto si rivelerà, trascurano di fermare l'attenzione sull'ampiezza e sulla profondità della reazione antimetafisica da esso provocata » (*Ibid.*, pp. 46-47).

(64) E sembra davvero una trovata questa di Spirito, che si confuta con un'altra trovata: se la ricerca è anch'essa un mito, come si fa a dire che le soluzioni sono miti? Sarebbero tali rispetto ad una ricerca « non mito »; ma, se la ricerca è mito essa

ricerca scientifica è strumento di soluzione, mentre la ricerca di Spirito è strumento per negare ogni soluzione.

Ma così lo stesso Spirito si trova al bivio: o polariz-

---

stessa, non c'è più nè antinomia nè soluzione. Secondo quanto dice Spirito, c'è il mito del mito del mito, ecc. C'è, cioè, il puro nulla, di fronte al quale la ricerca *cerca* disperatamente un po' di fede. Lo stesso S. sembra essersi accorto di ciò nel suo ultimo lavoro *La vita come arte*. Lo S. con un'autocritica della propria posizione, dice chiaramente che o si raggiunge il sistema metafisico, o non c'è filosofia e si è ancora nel sogno col semplice *desiderio* di svegliarsi, in quanto la « ricerca » *non* è filosofia, ma bisogno di filosofia. Filosofia è l'autopossesso, cioè il sistema metafisico, che, per S., però non può raggiungersi. Si raggiunge nella vita « come arte », cioè immediatezza, tensione di realtà vissuta, creatività, che invano vuole arrivare alla consapevolezza di sè? No: l'arte, come tale, è inferiore alla filosofia e perciò in noi resta il desiderio che cessi di essere tale e diventi filosofia, cioè non più desiderio, ma possesso dell'assoluto. In altri termini, la vita come arte o immediatezza o coscienza comprende « tutto ciò che nella vita umana, pur differenziandosi dalla ragione, non si riduca a natura animale »; la vita come filosofia significa « possesso logico della realtà o esplicita autocoscienza » (p. 21). È qui il senso della vita, ma non lo si può possedere: resta come desiderio perenne. È evidente che, con ciò stesso, lo S. svaluta ogni altra soluzione della vita che non sia quella filosofica o metafisica o dell'autocoscienza, come egli dice: « la voce della coscienza non è ancora la voce mia ». La mia voce è quella del possesso, cioè della « soluzione metafisica della realtà ». E non vi è morale definitiva (« non provvisoria ») se non vi è metafisica: « Io mi conosco, mi posseggo e perciò sono padrone della mia azione solo quando conosco il mio posto nel sistema dell'universo, quando ho trovato la soluzione metafisica del problema della realtà ». Oppure: « io domino la mia azione in quanto la inquadro nel sistema delle mie azioni, la realizzo in rapporto di coerenza con tutte le altre azioni e ne dimostro la necessità » (p. 18). E più di recente: « Come l'artista, ogni uomo è artista e cioè tende all'ideale, all'infinito, dalla molteplicità del finito in cui si trova immerso e da cui, guidato dall'immediatezza del suo gusto e della sua sensibilità, tenta continuamente di uscire. Non religione, non dialettica, ma arte che colorisce della nostalgia dell'infinito la finitezza dell'esperienza di ogni giorno. E se in questa situazione problematica e artistica ci ripieghiamo su noi stessi per domandarci se siamo veramente mortali, o se siamo corpo e anima, o se siamo io empirico e io trascendentale, dobbiamo rispondere che mortali siamo certamente e corpo e molteplicità empirica, ma di una sola aspirazione riusciamo a vivere e cioè dell'ideale dell'immortalità » (*Finito e infinito*, nel vol. *Filos. ital. contemp.*, cit., p. 383).

zare il pensiero nell'esasperante invincibile antinomia e così elevare a sistema l'irrazionalità (65); o porre la ricerca stessa come metodo assoluto di soluzione e allora cessa l'antinomicità. Nel primo caso vien meno qualunque stimolo alla ricerca, in quanto non si ricerca senza la fiducia di trovare e si cade nello scetticismo, che è appunto negazione della ricerca perchè senza speranza; nel secondo caso si cade in quel dommatismo che Spirito combatte. Un po' più di coraggio avrebbe spinto l'A. o allo scetticismo assoluto o all'assoluto fideismo, che è poi assoluto irrazionalismo. E, infatti, al fideismo inclina Spirito quando scrive che al « mito » della trascendenza si finisce per tornare sempre, perchè se ne riconosce « l'attuale necessità » (66). E allora, se si vede l'attuale necessità della trascendenza (67) per dare significato a quei valori che l'immanentismo credeva di potenziare, non si riconosce con ciò stesso il fallimento totale dell'immanentismo e con esso di quei tentativi, tra cui quello di Spirito, di renderlo sempre più coerente ed assoluto? Coerente fino al punto d'arrivare ad un concetto assurdo di ricerca, come ricerca di se stessa, cioè di nulla. Essa non ha stimoli nè speranze e lascia la vita senza parola, muta, a gelare le vene (68).

Ma nella posizione di U. Spirito vi è, in fondo, qualcosa di meno negativo, o meglio, una negatività che può trasformarsi in positività. Egli riconosce la necessità della metafisica come quella che sola può farci pas-

---

(65) A dispetto di tutti i sofismi, la razionalità è sempre ordine, sistematicità secondo leggi, anche se provvisoria. Ma nella razionalità il termine « provvisorio » (come nella ricerca metafisica) ha un significato diverso da quello che ha nel libro di Spirito.

(66) *Ibid.*, p. 94.

(67) Se la trascendenza è necessaria per non lasciare senza risposta le istanze supreme della vita, tale riconosciuta necessità non è già una dimostrazione? L'osservazione di Spirito che dimostrare Dio significa averne conoscenza piena e dunque essere Dio (p. 14) è solo un'eresia teologica e filosofica.

(68) E dire che anche questo vol. da Spirito è considerato nato dalla crisi, da uno stato d'animo dell'A. e di molti del nostro tempo e si chiude con un appello ai giovani.

sare dal sogno alla realtà, dalla morale provvisoria alla morale definitiva. Anche questa volta potrebbe soccorrere un po' più di coraggio e di coerenza nella « ricerca ». Se la ricerca mi porta a « concludere » che soltanto nella soluzione metafisica del problema della realtà io posso conoscere il mio posto nel mondo e fondare una morale, non esige forse la stessa ricerca, *ab intrinseco*, la « soluzione » metafisica? Se Spirito si rifiuta a questa conseguenza, egli si arresta « dommaticamente » ad una posizione, che la stessa ricerca respinge, fa violenza alla irresistibilità a proseguire insita nella ricerca. Come è stato ben osservato, « si tratta sempre di riconoscere che la problematicità implica essenzialmente la trascendenza; e che, pertanto, l'idealismo, mentre può vantare la distruzione della trascendenza *presupposta*, deve aprirsi al riconoscimento della trascendenza posta e dimostrata, dimostrata appunto, dalla problematicità » (68 bis).

Sia il Saitta che Spirito provano che l'attualismo ha esaurite le sue possibilità dialettiche e che non riesce più a formulare nuove sintesi. La posizione antinomica ha finito per fargli perdere ogni senso metafisico e per creare lacerazioni più larghe e più profonde. Da qui il suo orientarsi verso forme d'empirismo, d'irrazionalismo, di scetticismo. Ciò è confermato ancora da un altro attualista consequenziario, GUIDO CALOGERO (69).

Il Calogero ha studiato, con buona preparazione ed acume, la logica classica (70), (della quale da più anni ha promesso una storia completa), ma ha trasferito in essa esigenze e problemi del tutto estranei e propri della filosofia moderna e della logica dell'attualismo. Ciò ha portato l'A. a considerare la storia della logica come la storia della sua autodissoluzione, cioè come svolgentesi tutta in modo da convergere nella posizione personale del Calogero.

(68 bis) G. BONTADINI, *Caratteri della filos. contemp.*, cit., p. 48 dell'estr.

(69) Il CALOGERO è nato il 4 dic. 1904. Insegna Storia della filosofia nell'Università di Pisa.

(70) Cfr. la Bibliografia.

Già in uno dei suoi primi scritti il Calogero accusava l'attualismo di residui intellettualistici. Esso che va verso la distruzione « di ogni filosofia come dottrina intellettualistica dell'essere e del conoscere, si ostina tuttavia a rinchiudersi nelle stesse forme di una dottrina intellettualistica dell'essere e del conoscere » e parla ancora di logica dell'astratto e di logica del concreto, di distinzione tra io empirico e Io trascendentale (71).

L'attualismo ha avuto il merito di ricondurre tutta la realtà all'atto che l'afferma e di aver detto che tutta la realtà è il pensiero teorizzante e non il pensiero teorizzato. Ora, se si vuol restare dentro lo spirito dell'attualismo bisogna rinunciare a costruire una teoria dell'atto del pensiero, una logica e una gnoseologia (72). L'attualismo ha insistito sul principio dell'assoluta unità spirituale, non scindibile in funzione teorica e in funzione pratica; ma, preoccupato dell'accusa di pragmatismo e di irrazionalismo, ha concepito « tale unificazione come una concezione dell'attività spirituale in cui le categorie logiche debbano conciliarsi con quelle pratiche. E così, dopo aver scoperto e rigorosamente espresso, per la prima volta, l'istanza perentoria contro ogni specifica dottrina logica e gnoseologica, esso può mettersi a teorizzare il concetto del suo atto proprio nelle vecchie forme della logica e della gnoseologia » (73). Se l'attualismo non rinunzia a costruire una gnoseologia, non serba una chiara consapevolezza delle sue premesse, che

---

(71) *Natura e Spirito* (a proposito del libro omonimo di A. Volpicelli), « La Cultura », 15 nov. 1926, n. 8; 10.

(72) *La conclusione della filosofia del conoscere*, pp, 25-44. Per il C., come « nel secolo decimottavo morì la metafisica, nel ventesimo muore la gnoseologia » (*Ibid.*, p. 215). Gnoseologia e metafisica sono indissolubilmente unite nella vita e nella morte: « La critica del sette e dell'ottocento ha dissolto la metafisica nella gnoseologia, ma il più moderno approfondimento di tale critica ha dimostrato che tale risoluzione non si attua veramente se non come eliminazione parallela e della metafisica e della gnoseologia; giacchè basta che viva l'una perchè viva anche l'altra e finchè si resta gnoseologi si resta anche, irrimediabilmente, ontologici e metafisici » (*La scuola dell'uomo*, p. 15).

(73) *Ibid.*, pp. 31-32.

sono la sua vera conquista. Infatti, se l'io « è infinità assoluta in quanto coscienza, cioè in quanto puro ed attuale conoscere, è evidente come venga con ciò negata la possibilità di ogni ulteriore teorizzazione gnoseologica, ogni dottrina della conoscenza non sussistendo se non come determinazione delle condizioni, e cioè dei limiti dell'attività conoscitiva. Tale attività non avendo invece limiti, in quanto coincide con lo stesso atto del pensiero teorizzatore, che se si illude di portare una negazione, la supera di fatto col pensarla, il punto di vista del soggettivismo assoluto costituisce la critica perentoria di ogni teoria del conoscere » (73 bis).

Per essere fedele a se stessa, la dialettica attualistica deve liberarsi dalla veste gnoseologica. Ecco perchè il Calogero afferma che la sua posizione è schiettamente gentiliana e schiettamente crociana. Il logo, il conoscere, la dialettica sono l'atto stesso della « coscienza considerante » e mai « fatto considerato »; dunque, è impossibile ogni logica ed ogni gnoseologia. L' io, il soggetto, non può essere oggetto di problema, in quanto il conoscere « è l'unica realtà aproblematica e infinita per la stessa onnipresenza ». La coscienza non può essere ricercata perchè è presente in ogni ricerca, come la stessa realtà ricercante. Qual'è allora il valore delle regole della logica e dei principî della gnoseologia? Il Calogero risponde che essi si riferiscono non al conoscere ma alla prassi. « Il logo non ha leggi all'infuori di quella della sua assoluta superiorità a ogni legge; e se quindi quelle che sono state pensate come leggi del logo sono leggi reali, ciò significa che non sono leggi del logo, ma leggi della prassi » (74). La realtà dell'io « non è nella coscienza pura, ma nella coscienza piena, cioè nella coscienza di sè come volon-

(73 bis) *Ibid.*, p. 2.

(74) *Ibid.*, pp. 126-28. — Tale tesi, per l'A., discende direttamente dal principio fondamentale dell'attualismo (il pensiero reale non è il pensiero definito ma il pensiero definiente) e dalla eliminazione crociana del problema del conoscere. Essa mira a dimostrare che non sono legittimi nell'attualismo un sistema di logica « come teoria del conoscere » e nello storicismo una logica « come scienza del concetto puro » (p. 129). Il Calogero spesso si

tà » (74 bis). Anche, per il Gentile, del resto, la concretezza dell'atto è nella prassi. Sì, direbbe il C., ma appesantita ancora da quelle soprastrutture gnoseologiche, « le quali non possono in realtà che intralciare la sua più moderna e rigorosa posizione di dottrina dell'io come pura eticità » (74 b. bis).

Ugo Spirito nega una filosofia distinta dalle altre discipline; il Calogero nega, invece, una filosofia teoretica e ammette solo una filosofia della pratica. Non però nel senso di un pragmatismo o di un attivismo, ma in quello di un « moralismo assoluto » (75). Ma con quale principio gnoseologico, si chiede l'A., si stabilisce la superiorità di un ideale di vita rispetto ad un altro? « La sua giustificazione non è nella filosofia del conoscere, ma nella filosofia dell'agire: nella consapevolezza pratica e nella fede morale » (76). Ma la « fede morale » può aver significato solo se è anche razionalità, che possa distinguere il vero dal falso, il buono dal cattivo. Invece, nel Calogero la fede morale è un fatto soggettivo, di cui non si può dare ragione e perciò egli è, testa e piedi, proprio entro quell'irrazionalismo e quell'attivismo che critica (77). La legge morale, se pure ancora si può par-

---

dichiara « nemico di ogni teoria della teoria non meno che di ogni teologia e metafisica, avversario insofferente dei filosofi che filosofano sulla filosofia e dei pensatori che pensano il pensiero » (pagina 141).

(74 bis) *Ibid.*, p. 9.

(74 bis bis) *Ibid.*, p. 38.

(75) Scrive il C.: « la lotta non è tra la prassi e la teoria, ma tra una prassi e una prassi. Da un lato c'è l'ideale pratico di chi si abbandona all'ebbrezza dell'azione, e nel suo tumulto oblia la storia, o la scambia con i miti del suo desiderio, o addirittura la deforma in vista dei suoi fini. Dall'altra c'è il superiore ideale etico di chi possiede e difende il gusto e il rispetto della verità, di chi combatte la incoltura e la disattenzione e il vagheggiamento della spontaneità ignorante; di chi, pure affrancato da ogni fede teologica in una trascendente dignità del vero, odia le sue deformazioni, ben sapendo che l'opera dell'uomo sarà tanto più duratura e feconda quanto meno avrà avuto bisogno di essere ingannato circa di essa » (p .XII).

(76) *Ibid.*, p. XIII.

(77) Come scrive il Croce, il C. è contro ogni logica, contro la Logica stessa « a beneficio di non si sa quale volontarismo o

lare di legge, è subordinata alla prassi e al suo divenire e non è norma universale e trascendente la prassi (78).

Come si può vedere, gli attualisti di « sinistra » (Sait-

---

prammatismo o eticismo, che poi, nonostante che si atteggi al contrario, fa tutt'uno con lo sciagurato idealismo attuale, del quale l'Autore crede di essersi tratto fuori, e di cui invece, egli esibisce lo sfacelo ultimo, il riscoperto irrazionalismo decadentistico » (*Conversazioni Critiche*, V, p. 283).

(78) Recentemente il Calogero ha voluto dare una forma sistematica al suo pensiero nel vol. *La scuola dell'uomo*. Il libro è scritto in uno stile vivace che si compiace di paragoni e d'immagini sul tipo dei libri degli anglo-sassoni, di battute ora ironiche e ora solenni e gravi. In questo lavoro, il « moralismo assoluto » si presenta come « pedagogismo assoluto », di cui gli aspetti caratteristici sono i seguenti: a) eliminare i residui ontologici e gnoseologici che si trovano nella concezione di ogni forma di attività spirituale (e perciò il C. critica lo storicismo, che porta ad una specie di platonismo storico, con la entificazione dello Spirito del mondo e degli spiriti dei popoli; critica i metafisici di ogni genere, ecc.); b) determinare il compito dell'educatore: « l'unico compito dell'educatore è appunto questo, di far sì che l'uomo s'innamori talmente del bene altrui, da provarci più gusto che nell'immediato bene proprio: che se ne innamori talmente, da sostituire quell'immediato suo gusto col più profondo gusto del gusto altrui » (pp. 153-54). Lo scopo dell'educatore è prammatistico, un raffinamento del gusto del discente, che a sua volta deve raffinare quello di un terzo, ecc.. c) L'arte, contemplazione disinteressata, nel senso kantiano, dev'essere uno strumento di liberazione e di superamento della passione come lo è per l'artista: « allo stesso modo insomma che noi teniamo a portata di mano le compresse contro il mal di testa, o i tonici del sistema nervoso, così dobbiamo tenere a memoria poesie e musiche e quadri, e statue, che ci riequilibrino quando ne abbiamo bisogno » (p. 240). d) Il problema centrale della morale, insolubile sul terreno gnoseologico dove gli *altri* sono sempre oggetti e cose e mai persone, e quello dell'esistenza delle altre persone (al pari di questo, è insolubile sul terreno gnoseologico l'altro dell'opposizione ideale-reale, dover essere-essere), sono problemi di volontà morale e con questa si risolvono. Risolvere il problema dell'esistenza delle altre persone è uscire fuori dalla « prigione », dal « deserto » dell'egoismo. E la soluzione è questa: io riconosco le altre persone come me e le pongo come limite alla mia azione e alla mia libertà, alla mia « fruizione del mondo », perchè anche esse si liberino e del mondo fruiscano. Non che l'altro sia « termine di contratto », ma di « dedizione » ed io mi sforzo di renderlo migliore *educandolo* al rispetto del *Lui* (che è il suo *tu* e dunque la sua moralità). Solo così è vinto l'utilitarismo. « La norma mo-

ta, Spirito, Calogero; il Fazio è rimasto all'attualismo originario e in esso si è sterilito) hanno un punto in comune: l'atto si vive e non si pensa e perciò non può avere categorie logiche o gnoseologiche, che sono del pensato e non del pensante, che è sempre il determinante e mai il determinato. Posto questo principio, sul terreno dell'assoluta immanenza, non possono arrivare che a forme di sensualismo, di scetticismo e di irrazionalismo che amano mascherare con forme di fede morale e con l'esaltazione dell'azione. In breve, il genericissimo termine « vita » è chiamato a fare da panacea universale. È la filosofia della decadenza attualistica, che come tutte le filosofie di decadenza, fa appello alla pratica. Tuttavia è doveroso riconoscere, specie per U. Spirito e per

---

rale è sempre quella di considerare il maggior numero possibile di uomini non come mezzi ma come fini, ma pretendendo nello stesso tempo da essi che considerino il maggior numero possibile di altri uomini non come mezzi ma come fini ». Moralità è porre sempre nuove personalità. « In ciò, non già in astratte ragioni ontologiche o teologiche, è il divino, l'infinito, l'eterno del comando morale » (pp. 52-53). Morale e pedagogia sono momenti di un unico atto: « l'esigenza pedagogica che, dopo aver fatto porre all'*io* il proprio limite nel *tu* (morale), fa porre al *tu* il suo limite nel *lui* (educazione) » (p. 45).

A me pare che il problema dell'*io* e del *tu*, come è posto e risolto dal C., è un problema posto e risolto in senso giuridico e non etico. L'A. dice che si giova agli altri riconoscendoli come persone ed educandoli a riconoscere altre persone. Ma che significa riconoscere la personalità? Personalità è un termine generico: in che risiede la personalità della persona umana? Il C. non lo dice: il problema è metafisico ed egli è nemico della metafisica. Inoltre, il *riconoscere* presuppone il *conoscere*, cioè quella gnoseologia che l'A. aborre. E allora? Allora il preteso moralismo o pedagogismo assoluto, a forti tinte prammatistiche e strumentalistiche (tutto è strumento di miglioramento) del tipo del Dewey, riduce la moralità ad una questione di gusto ed è mancante di un suo principio assoluto oggettivo. Ad ogni momento l'etica vi è confusa col momento economico e con quello giuridico. Il C. non vuol vedere che i problemi dell'etica richiedono un principio oggettivo, che non può essere che metafisico. Egli disprezza l'etica dei metafisici e i metafisici dell'etica: che si dovrebbe dire allora dei moralisti di mentalità giuridico-empiristica? Gli stessi concetti si ritrovano in fondo ripresi nel vol. *Etica - Giuridica - Politica*.

il Calogero, lo sforzo sincero di rinnovarsi e di uscire fuori dalla sterilità delle formule idealistiche. Il Calogero ha visto che il concetto di « persona », il riconoscimento degli « altri », l'« amore », ecc. non si giustificano nell'attualismo, e allora ha desunto questi concetti dalla filosofia giuridica. Ma, non riuscendo a fondarli criticamente, li ha assunti prammatisticamente. Ma quale il risultato positivo? Queste esigenze, nel C., come negli attualisti, restano ancora ingiustificate come nell'attualismo gentiliano (79).

4. *Altre esigenze dentro l'attualismo.* — Gli autori fino ad ora studiati accentuano solo l'uno o l'altro dei due momenti della dialettica attualistica (o il momento dell'Atto in sè assoluto o il momento dell'atto immediatamente vissuto nella sua concreta particolarità): li polarizzano e rompono la sintesi gentiliana. Altri autori, invece, che pure si sono formati nello spirito della filosofia del Gentile e del Croce, pongono dentro l'idealismo trascendentale esigenze nuove: di ordine morale, estetico, religioso e anche di realismo.

I problemi etico-estetici sono fortemente sentiti da VLADIMIRO ARANGIO RUIZ (80), studioso di fine inge-

---

(79) Motivi idealistici, ma con una sempre maggiore accentuazione della trascendenza tanto da essere ormai arrivato ad una concezione teistica, si trovano in FRANCESCO MONTALTO, nato nel 1865 e per molti anni prof. nei RR. Licei e al Magistero di Napoli; mentre motivi naturalistici ha suscitato nell'attualismo LEONARDO GRASSI (nato nel 1871 e già prof. nei RR. Licei e lib. doc. di Filosofia morale nell'Università di Catania). Problemi particolari di filosofia, da un punto di vista vicino all'attualismo, e di storia della filosofia ha discusso FERDINANDO ALBEGGIANI (nato nel 1890 e prof. nei RR. Licei e lib. doc. di storia della filosofia nell'Università di Palermo, dove è stato scolaro del Guastella e del Gentile).

(80) Nato a Napoli il 18 feb. 1888. Per molti anni prof. e preside nei RR. Licei, poi docente di Filosofia teoretica nella Scuola Normale Superiore di Pisa. Insegna ora la stessa disciplina nella Facoltà di Magistero dell'Università di Firenze. — Da esigenze etico-religiose fu pure spinto a criticare l'attualismo ALESSANDRO BONUCCI, simpatica figura di studioso, morto ancora giovane. Idealista dap-

gno e scrittore di buon gusto. L'A., almeno in un primo tempo, anche lui come altri, sotto l'influenza del Michelstaedter, svaluta il conoscere (la teoria) di fronte alla moralità, la vera realtà spirituale, la quale assorbe in sè non solo la filosofia, ma anche la poesia. Però, nell'A. è rimasto fermo questo punto: « se esiste un sapere che non è quello ispiratore della nostra vita morale... di codesto sapere che non sia fare, di codesta pura teoreticità, non saprei proprio che me ne fare » (81). Nè, come crede l'idealismo, ammettere una realtà fuori del soggetto è negare o limitare la libertà di questo, in quanto la libertà appartiene ad un'altra realtà, la realtà dei valori, realtà superiore che è della moralità ed insieme della filosofia. Per modo che l'A. giunge « ad ammettere ancora due realtà, un Essere e un Valore, un Reale e un Razionale, un Reale e un Reale-razionale, perchè questo razionale non potrà non essere reale, e reale è il bene, reale è l'arte, la moralità, reale il valore » (82).

Questo senso, diciamo così, aristocratico della filosofia come moralità è costante in tutti i lavori dell'Arangio Ruiz. Perciò egli critica la riduzione tentata da Ugo Spirito della filosofia a scienza con lo scopo di « modernizzare » la filosofia, di farla scendere dal cielo in terra e con acume stabilisce le differenze fondamentali tra scien-

---

prima e studioso acuto anche di problemi di filosofia del diritto, si allontanò dall'attualismo, sia perchè non vi vedeva giustificata la realtà della persona, sfuggente come soggetto all'atto del pensare, sia perchè non vi vedeva soddisfatta l'esigenza religiosa, che egli impostò accogliendo qualche atteggiamento proprio del modernismo.

(81) *Il mio moralismo,* nel vol. *Filosofi italiani contemporanei,* cit., p. 51. E come si legge nella pagina seguente: « .. il filosofo che può dirsi veramente grande, o veramente filosofo, è quello che non sèpara i problemi, anzi sempre tutti li tiene uniti intorno a quel centro vitale che è il problema della nostra vita, della ricerca della « vera » vita e del « vero » appagamento. E... non è lecito perciò essere gnoseologo, epistemòlogo, e nemmeno studioso del problema morale; ma che solo filosofo è colui che tutto guarda da quel centro ».

(82) V. Arangio Ruiz, *Conoscenza e moralità,* p. 150.

za e filosofia (83). E giustamente scrive che « armato delle armi più moderne, rendendomi e vantandomi laicissimo e modernissimo, oso scendere in campo per combattere la mondanità della filosofia e difendo la teologia » (84). L'A. è invece propenso a riaccostare poesia e filosofia, che, come la poesia, muove da un *petit rien* ed è cosa assai semplice e comune, originaria e primordiale; la filosofia nasce, come la poesia, da un moto vitale, da una primitiva sintesi; perciò la distinzione è « giustissima se si intende parlare di grado e di misura, ma insussistente, se s'intende parlare invece di natura e di qualità ». La poesia, come la filosofia, è « aurora » e primordialità, è « sublime insignificanza », « quando con quelle parole s'intende affermare l'originalità, e perciò la serietà, la necessità, l'umanità dell'arte e della poesia » (85); e ciò vale anche per la filosofia.

Ma il problema fondamentale, per l'A., resta sempre quello dell'Etica ed è intorno a questo problema che l'idealismo gentiliano e crociano non soddisfano affat-

---

(83) Si possono così riassumere: a) « Per la scienza un maestro, l'ammettiamo, una superiorità siamo sempre disposti a riconoscerla, ma per la vita no, no per la filosofia, quando filosofia sia superiorità e scenda alla radice; non per la filosofia; che è consapevolezza della vita, ricerca della vera vita (*Arte e filosofia*, p. 181); b) la filosofia è stata sempre odiata e perseguitata, la scienza rispettata e premiata (p. 187); c) « scienza, diciamo così alla meglio, è cosa di questo mondo, tutta di questo mondo, e che filosofia è dell'altro; scienza del reale e filosofia dell'ideale » (p. 188); d) nella storia della scienza la dottrina vecchia non vive accanto a quella nuova, mentre nella storia della filosofia la dottrina vecchia si conserva accanto alla nuova, onde a noi oggi è possibile essere ancora platonici, tomisti, rosminiani. Ciò prova che il cammino della scienza è assai diverso da quello della filosofia: « quello è rettilineo, questo fatto a zig-zag; quello procede sempre avanti, senza fermate o ritorni, questo è fatto di fermate e di ritorni, di azione e di reazione, e nuovamente di reazione alla reazione ». La filosofia, al contrario della scienza, « cammina indietreggiando e piuttosto risalendo a ritroso che scendendo », e ciò, perchè essa non è sapere, non è possesso come la scienza, ma ricerca, perenne ricerca (pp. 205-07; 222-23).

(84) *Ibid.*, p. 191 n.

(85) *Ibid.*, p. 236.

to (86). « Un'Etica non può riuscire se non pone dei valori, e una posizione di valori non può riuscire se non si parte da un'antitesi: di essere e dover essere, reale e ideale, o come altrimenti si debba dire » (87). È vero, come vuole il Gentile, che ogni atto di pensiero è anche atto pratico e viceversa, ma nel senso che la coincidenza dell'uno e dell'altro è « approssimazione, una conquista sempre compiuta e mai compiuta ». Non è concepibile un teoretico che non sia pratico, ma è « concepibilissimo un sapere che non sia ancora fare, un sapere che non sia interamente attuato, e debba attuarsi ». Noi siamo « un atto vicino e una mente lontana. La nostra vita è ricerca proprio perchè è un tendere perenne a quella coincidenza di fare e di sapere ». In breve, « il teoretico sporge sul pratico, il sapere sul fare ». E « il sapere che non è fare, il teoretico che non è pratico, è l'ideale che dovremmo, che noi stessi vorremmo far reale; è il « dover essere » che deve farsi « essere »; e che « esser » può esser fatto » (88).

La difficoltà di un tale dualismo (non possiamo concepire un'Etica se non pensiamo un dover essere fuori dell'essere e, d'altra parte, non possiamo pensare un dover essere se non come essere) ci avvia essa stessa verso la soluzione. « Il dover essere non sarà appunto ciò che *deve* identificarsi con l'essere? ciò che *deve* affermarsi come essere? non ciò che è già essere e che, se già è, era, ma che essere pel nostro atto dobbiamo volere che sia? E ciò che prima dicevano essere, ciò a cui prima attribuivamo valore di essere, non sarà stato dalla negazione, dall'opposizione di questo nuovo essere-volere, che solo nel mondo distingue male e bene, negativo e positivo, esso solo *index veri et falsi*, non sarà stato, ciò che prima dicevamo essere, respinto nella nebbia dalle cose

(86) Non soddisfano appunto perchè non pongono l'antitesi di dover essere e di essere e, nel fare apparire la vita come compito infinito e progressivo, la riducono a mera « successione e mutamento » (*Ricostruzione filosofica*, « Arch. di filos. », II, 1940, p. 173).

(87) *Ibid.*, p. 177.

(88) *Il mio moralismo* cit., pp. 53-54.

che sono e che non sono? » (89). La ricerca è negativa, cioè per via di negazione (guidati dal nostro bisogno e dalla nostra insoddisfazione) « noi riusciamo a trovare il valore che veramente valga. Il nostro « sì » è sempremai congiunto a un « no »: il più bel « sì » al più doloroso e meritorio « no ». L'uomo nella ricerca della vera vita « nega come valore tutti gli illusorii, tutti i falsi appagamenti. Nega ciò che ci appagava e a un certo momento non appaga più... ». Nella ricerca che è *via negationis* « tutto si nega quel che va negato; tutto l'esistente, se volete, perchè tutto sia rinnovato. E tutto si perde; ma in realtà nulla è perduto ». Noi non amiamo che il nostro anelito, la nostra inquietudine; non amiamo che il nostro ideale, che è in cima alla ricerca. « Ma indirettamente, e in lui, amiamo anche tutte le cose, ma con un distacco nuovo, con una sapienza nuova » (90).

---

(89) *Ricostruzione filosofica*, p. 180. — Questo concetto è sviluppato nel breve, ma densissimo scritto *Questa incomprensibile vita* (nel vol. *Prose morali*).

(90) *Il mio moralismo* cit., pp. 56-58. In questi concetti di « distacco » di « rassegnazione » di « sapienza » si sente l'influenza del Michelstaedter. Il « moralismo » è messo in rilievo nel bel saggio *Arte e moralità* (in « Ann. d. R. Scuola Norm. Sup. di Pisa », f. III, 1941), dove l'Arangio Ruiz, respinta la tesi dell'intento moralistico dell'arte, sostiene che « l'arte è moralità ». Qui riprende il tema a lui caro « che c'è la realtà e sono i valori, oltre la realtà i valori » (p. 181). Ora « se valore non è illusione nè sogno nè scusa di neghittosi e d'impotenti, bisogna giungere in ultimo a pensare una realtà che sia valore, un reale-razionale di fronte a cui tutto « ciò che dicevamo reale » ci si riveli come non degno di essere detto reale. Se non si giunge così a pensare come essere il dover essere, a realizzare — realizzare dico, nel pensiero — l'ideale, se non si giunge a questa ontologia della deontologia e deontologia dell'ontologia, non si supera effettivamente il dualismo, non si esce sul serio dalla posizione che abbiamo detto foscoliana e leopardiana », cioè dell'illusione anche se bella e magnanima. Non la posizione provvisoria kantiana del primato della ragione pratica nè quella crociana: bisogna rimettersi sulla via indicata da Spinoza e ripresa da Hegel. — Tornando all'arte, essa, senza bisogno di moralismo, coincide con la moralità. « Dov'è grande poesia, non può mancare un gran cuore, non può mancare umanità, magnanimità. L'arte è la voce stessa dell'umana pensosità e moralità » (p. 190). « Poesia è raggiungimento e contemplazione di codesta nuova calma, di codesto nuovo rasserenamento e rassegna-

Come ho detto altrove, la posizione dell'Arangio Ruiz può definirsi *moralismo assoluto* (91) o, come meglio piace all'A., *assoluto moralismo*. Notevole — anche come testimonianza storica — in questo attualista il ripensamento dell'attualismo. Egli, come altri della sua generazione, credettero di trovare nell'attualismo la soluzione di tutti i problemi. Infine, si trovarono, come dice l'A., « con le mani vuote » ed a constatare che « in sostanza le cose non erano affatto mutate e la soluzione era illusoria ». Così l'Arangio Ruiz ha cercato di riguadagnare un più vero idealismo (direi, in certo senso, platonico), in cui lo Spirito non sia « naturalmente » spirito e il valore una legalizzazione del fatto, ma in cui lo spirito sia non « già punto di partenza ma soltanto un punto di arrivo ».

La stessa esigenza morale è vivissima in un altro spirito raccolto e pensoso, GAETANO CHIAVACCI (92), il cui

---

zione e accettazione del nostro destino. O meglio, contemplazione e ricontemplazione del dolore alla luce di questa nuova calma che nell'anima s'è fatta e in cui il dolore insieme si placa e s'approfondisce, si universalizza e insieme si disacerba ». È la malinconia della sera del Foscolo... il ricordo di Silvia... (p. 193). « Perciò poesia capovolge l'ordinaria concezione del mondo, perchè, per così dire, sostituisce a una realtà una nuova realtà; proprio perchè è distacco da quella vita immediata che di solito chiamiamo realtà. E perciò è malinconia, perchè quel distacco non si compie senza dolore... Perciò poesia è rimpianto e nostalgia; rimpianto del bene che ci appagava un tempo e che ora non ci appaga più; nostalgia di un bene che possiamo realizzare e realizziamo sol soffrendo della sua mancanza e fino in fondo assaporando il dolore della sua mancanza. *Nec tecum nec sine te*... Se quanto s'è detto è vero, la catarsi, cioè quell'« atto teoretico » con cui l'artista trasforma ciò che lo tormenta o l'allegra in un'« immagine », non è atto soltanto teoretico, ma già esso atto di distacco, di rasserenamento, di mesta rassegnazione e accettazione » (pp. 194-95). È l'ideale michelstaedteriano, fatto più sereno e contemplativo, da uno spirito, in fondo « platonico ».

(91) Cfr. F. SCIACCA, *Panorama filosofico* 1941, « Italia che scrive », nn. 5-6, 1942.

(92) Il CHIAVACCI è nato il 19 giugno 1886. Ha insegnato pedagogia a Pisa ed ora tiene la cattedra di Filosofia teoretica nella Università di Firenze.

pensiero può considerarsi una continuazione di quello di CARLO MICHELSTAEDTER, il giovane pensatore goriziano che ancora ventitreenne e ricchissimo di promesse si tolse la vita (93). Infatti, il motivo centrale del Chiavacci è identico a quello del Michelstaedter: il mondo dispie-

(93) C. MICHELSTAEDTER (nato nel 1887 e morto suicida nel 1910), oltre ad alcune poesie, scrisse un volume dal titolo *La persuasione e la rettorica*, scritto di getto in uno stile concitato e a volte potente, più letterario che filosofico, anzi proprio lontano da ogni tecnica filosofica. L'intuizione della vita del M. può così, in breve, formularsi: c'è opposizione tra la *persuasione* che è possesso della vita e la *rettorica* o falsa persuasione, che alletta gli uomini con beni illusori e li spinge ad una corsa incessante verso un bene irraggiungibile. L'organismo sociale va sempre più determinandosi e l'individuo, fatto schiavo della società, è un anello di questo ingranaggio: ha il diritto di trovare in esso il suo posto per vivere, ma lo paga col rinunziare alla propria autonomia. La anima umana desidera sempre nuovi beni ed è attratta dal futuro e sfugge sempre al presente. Da qui la caccia al futuro che è sempre fuori di lei, e nel quale ripone l'inafferrabile felicità. In questa insaziata sete di vivere, l'uomo non è mai in possesso di se stesso, non vive mai il presente, crede che sia vero ciò che non è e prolunga all'infinito la sua deficienza. È questa la rettorica, che si prende giuoco dell'uomo e che lo inganna facendogli credere che vive tra i piaceri. Il M. combatte vigorosamente questa illusoria sufficienza, alla quale contrappone la « persuasione », cioè il possesso vero della realtà e della vita, che non spera disperatamente nel futuro, ma vive il presente, che è veramente nostro. Chi è *persuaso*, ha il possesso di se stesso, la sufficienza, l'autarchia: si è liberato dai legami col mondo che non è suo, ha trionfato della rettorica. Egli ha fermato il tempo, è al di là del tempo, non teme la morte, perchè la morte l'ha vinta in sè (infatti, ha tutto nel presente). Nè questo stato di autarchia è fuga dal mondo, perchè per il M. solo chi è persuaso che il mondo è rettorica, può davvero dominare il mondo. — La posizione del M. è una delle espressioni più rigorose d'immanentismo, che fa proprio il principio idealistico dell'assoluta autonomia del soggetto e trova proprio in ciò che è esterno e in un bene che è sempre proiettato fuori dell'atto il motivo della rettorica e nello stesso tempo la radice metafisica del dolore, che la rettorica con i suoi inganni cerca di nascondere (mentre in realtà lo esaspera) e che solo la persuasione vince con il possesso di sè. Ma questo possesso di sè, che è condanna assoluta del mondo e ribellione contro la vita, checchè si sia detto in contrario, si riduce in fonde ad un ritorno alla natura (l'io è persuaso che la civiltà è rettorica) o ad un disperato isolamento che può essere un atto di grande superbia, ma anche forse di grande umiltà.

gato nello spazio e nel tempo è illusorio; la vera realtà è lo spirito a se stesso. Il Chiavacci, che scorge in quest'autonomia dello spirito un motivo che si ritrova nell'attualismo, è portato a ripensare questo alla luce dell'intuizione michelstaedteriana.

L'atto del Gentile secondo l'A. — e non soltanto secondo lui — può essere considerato o nella sua interiorità o come principio che pone l'esistenza di ogni altra cosa. Ma questa, per il C., è « illusione », non « realtà » e pertanto bisogna distinguere tra *atto* e *attualità*: « l'attualità è l'illusoria affermazione di vita in quel presente che si trova tra passato e futuro; l'atto è la reale affermazione di quel presente ch'è fuori del tempo; alla prima compete solo l'esistenza, alla seconda la realtà » (94). Da un lato, attualità (Gentile), rettorica (Michelstaedter),

---

(94) *Illusione e realtà*, p. 219. Già il C. nell'esporre il pensiero del Michelstaedter (*Il pensiero di C. M.*, « Giorn. crit. d. filos. ital. », f. I, 1924, pp. 44-47) aveva notato le differenze fondamentali tra il Mich. e l'attualismo; differenze che egli ora ribadisce come motivi critici. Giustamente osserva il C. che l'idealismo post-kantiano per liberarsi dalla necessità naturale e per colmare l'abisso tra ragione teoretica e ragione pratica, ha finito per « attribuire realtà e autonomia allo spirito anche nel campo teoretico, per la sola virtù della teoria, considerando autoctisi e libera creazione anche la nostra vita nel mondo fenomenico ». Così è ricaduto nel naturalismo (*Illusione e realtà*, p. 132). « Il mondo della natura è sì — possiamo ammetterlo — un mondo ideale, ma di una idealità, che ci si impone come altro da noi, non paragonabile con la libertà del mondo morale, che sorge appunto là dove quello finisce, come superamento di quello, come liberazione del nostro essere naturale dalla schiavitù » (p. 116). Io « il mondo delle cose nè ho la coscienza di crearlo, nè lo sento così indissolubilmente unito a me stesso » (p. 50). In breve la libertà o creatività dell'atto, spostata dal campo morale a quello teoretico, ha perduto la sua pura spiritualità. — Il C. si è occupato anche in un saggio a parte di *Le forme dello spirito e la religione*. Egli non accetta nè il concetto di « forma » come momento dello spirito, aspetto parziale della sua essenza, nè la dialettica degli opposti o quella dei distinti. Lo spirito, come sappiamo, è *atto* e non *attività*, « è dialettica della distinzione in cui la distinzione pone se stessa come contraddizione dell'esistente all'idea e come conciliazione della contraddizione, mediando i due momenti attraverso la creazione poetica ». Si può parlare di forme dello spirito nel senso che « i momenti della dialettica della distinzione si

illusione; dall'altro, atto, persuasione, realtà. Filosofare non è conoscere le cose esteriori, ma noi stessi, tutto ciò che è « valido ad appagare la nostra richiesta di vita, la nostra volontà, la nostra coscienza: in cui la nostra vita si appaghi e trovi quella pace, che invano gli uomini cercano per le vie consuete » (95). La vita non ha una soluzione fuori di se stessa, ha per ideale se stessa, in se stessa la sua *persuasione* (è con ciò scartata la soluzione della trascendenza) e basta viverla (l'atto del vivere) per conoscerla e persuadersi della sua realtà. « Questa persuasione profonda, di chi sa sempre quel che fa, è la filosofia » (96). Vita reale è solo quella spirituale, quella più alta vita che la filosofia e il filosofo celebrano in opposizione alla vita illusoria del volgo.

La spiritualità sovrasta alla trascendenza naturale e c'è differenza tra il *divenire* delle cose nello spazio e nel tempo e lo *sviluppo* dello spirito, che è soltanto presente, senza passato e senza futuro. Tra questi due poli si svolge il dramma della coscienza umana, che anela a vincere il molteplice finito spazio-temporale e a conquistare l'unità di sè stessa in un presente dove il tempo non conta. In questo anelito si acquista coscienza del *nulla* del mondo, nulla che è sofferenza, ma è *catarsi* dell'uomo, che con la coscienza del niente delle cose si apre la via alla soluzione del problema di sè e anche delle cose (97). Questo problema rende l'uomo uomo davvero: « il suo stesso essere di fronte al nulla delle

---

possono chiamare forme, poichè ciascuno di essi può a sua volta essere attuale, come forma diretta dell'atto spirituale in una sua determinata manifestazione, in quanto in essa lo spirito si attua, reagendo ad una determinata forma intellettiva, sotto cui concretamente si presenta allo spirito, in quel determinato caso, la vita immediata del soggetto, la natura cioè che esso supera e redime ». La coscienza di sè è coscienza d'altro. « La coscienza di Dio è sì auto-coscienza, ma in quanto si conosce davvero se stessi solo conoscendo l'Assoluto Altro, e si conosce l'assoluto Altro nel punto stesso in cui si conoscono davvero gli altri ».

(95) *Ibid.*, p. 14.

(96) *Ibid.*, p. 37.

(97) A patto, s'intende, di abbandonare la soluzione gnoseologica, propria dell'idealismo, della correlatività tra soggetto ed oggetto.

altre cose, è il suo dolore, la sua perenne tragedia » (98). Il contrasto tra illusione e realtà non ammette soluzione, nemmeno quella del misticismo. La spiritualità non può viversi fuori del mondo esteriore, ma questo dev'essere vissuto con occhi « disillusi »: cercare in esso non l'illusione, ma la realtà, viverlo con la persuasione di realizzare in esso la realtà, cioè la spiritualità, l'infinito, Dio. Nell'unità spirituale soggetto ed oggetto coincidono: alla radice della vita non è un dualismo. Il Chiavacci è intransigente sul principio dell'unità dell'attività spirituale. In essa tutti i problemi coincidono e s'identificano: poesia, morale, filosofia e religione (99). L'atto spirituale è tutto: « ponendosi pone la sua possibilità e la sua ragione al tempo stesso che la sua realtà; pone il suo essere come individuato e al tempo stesso universale (immanenza); come avente in sè la propria possibilità indipendente da ogni presupposto (libertà); come avente in sè per principio e per sostanza la ragione (persuasione) » (100). Questa suprema vita spirituale

---

(98) *Ibid.*, p. 74.

(99) Infatti, per il C., moralità ed arte s'identificano. Tra i due aspetti dell'atto spirituale è da farsi solo questa distinzione « che della stessa ed unica realtà spirituale, della stessa attività creatrice che ha la sua ragione in se stessa e si pone come assoluta identità tra soggetto e oggetto, l'uno è la visione del lato conoscitivo, l'altro quella del lato volitivo » (p. 170). L'azione morale è creatrice di un momento tutto intimo a noi stessi, come l'opera d'arte. Nè l'arte si distingue dalla religione come — secondo la dialettica hegeliana — il momento soggettivo da quello oggettivo. L'arte come un segno soggettivo non è arte, ma *estetismo;* la religione come annullamento dello spirito di fronte a un essere assolutamente trascendente, non è religione, ma *superstizione.* Ma se per arte s'intende quell'attività dello spirito che « attinge il punto più vivo della realtà, in ciò che è il sentimento che noi abbiamo della nostra vita nel punto che essa è più intima e reale, quando cioè davvero è vita, quando agisce come spirito creatore », e per religione « un'esaltazione di tutta la nostra vita nell'oggetto che ci trascende, un perdere la propria vita illusoria per ritrovare la nostra vita reale: un sentire Iddio come ciò che è il senso più vero e profondo della nostra vita » (p. 183); allora arte e religione s'identificano e ambedue non si distinguono dalla filosofia.

(100) *Ibid.*, p. 192.

dell'atto, che nel suo sviluppo si adegua continuamente a se stessa, è la realizzazione di Dio in noi, è la conquista dell'Assoluto, come vittoria sul nostro io particolare (illusione) e scoperta perenne della nostra coscienza di Dio (realtà).

La posizione del C. è resa più trasparente e in pagine veramente pensate nel *Saggio sulla natura dell'uomo*. Per il C., a differenza del Gentile, la natura non è posta dall'attività trascendentale del soggetto, ma ha una sua esistenza autonoma. Essa così pone un problema nella cui soluzione risiede tutta la vita dello Spirito. « L'assoluta idealità e libertà dello spirito non si riconquista, se non opponendo ad esso, come fatto esistente nel tempo, da superarsi, una effettiva natura, che sia il problema che lo spirito è chiamato a risolvere. E lo risolverà con l'atto: l'atto è *processo*, in quanto incessantemente, per mantenersi reale, dovrà riconquistarsi la sua realtà, superando quella sempre risorgente natura » (101).

Non possiamo seguire il C. nelle sue analisi, a volte acute, a volte astratte, della natura dell'uomo e diamo solo i risultati a cui egli arriva. L'intelletto è il principio specifico e costitutivo della natura dell'uomo, ma nè la percezione nè la riflessione danno alla coscienza il possesso dell'assolutezza. Solo nella ragione il soggetto adegua se stesso come atto assoluto. Lo Spirito prende possesso di sè riconoscendo la relatività della natura umana. Solo così lo spirito « si distacca » dal mondo e dalla sua personalità naturale, che non sente più come sua, ma nello stesso tempo l'« accetta ».

Il suicidio e l'asceticismo sono affermazioni della vita che si voleva negare con essi: « Chi giunge a svalutare davvero la vita, comprende finalmente questa verità paradossale che *vale la pena di durare la vita, se uno così giunga a svalutarla* ». La coscienza della caducità della vita, porta una pace solenne, immensa. Guardiamo la vita con altro occhio e vi sentiamo dentro il divino. Bisogna giungere a rifiutare ogni appoggio, compreso quello di Dio, per sentire il divino. È qui il fondo essenziale

(101) *Saggio* ecc., p. 112.

di ogni religione (102). Noi cogliamo così le cose nel loro essere eterno, perchè da esse ci siamo staccati. Spinoza e Schopenhauer sono ritrovati così attraverso un idealismo di tipo schellingiano. Infatti, per il C., il culmine dell'attività spirituale è l'*arte*, liberatrice del nostro doloroso travaglio e trasparenza dell'assoluto.

Il Chiavacci, alla luce di alcuni motivi dell'attualismo, ha voluto, diciamo così, dare sistemazione filosofica a quello che nel Michelstaedter era intuizione lirica. Ma con tale sistemazione le difficoltà di questa posizione appaiono più evidenti. Il Chiavacci, da un lato muove dal principio della spiritualità come interiorità e con essa identifica la realtà: dall'altro, per evitare la negazione del mondo (a questo arriva, checchè si dica, il Michelstaedter) è costretto a dare come contenuto alla spiritualità il mondo o l'illusione, avvicinandosi alla posizione dell'attualismo criticato. A ciò l'A. è costretto dal suo principio d'immanenza e infatti: se il soggetto è nella sua interiorità tutto il reale, ammessa l'immanenza, è pura interiorità che non può mai uscire da se stessa: al difuori è il deserto e il silenzio. Bisogna dargli un contenuto ed ecco rispuntare il mondo esterno, il quale ha ragione di ribellarsi ad essere qualificato illusione. Invece dal di dentro dell'interiorità stessa nasce proprio il problema della trascendenza, che toglie alla sufficienza del soggetto quel senso di disperazione che ha nel Michelstaedter e nel Chiavacci e al mondo dà

---

(102) Cfr. anche l'art. *Le « forme dello spirito » e la religione*. Nel saggio *Verso un nuovo concetto di realtà* (nel vol. *Concetto e programma della filosofia oggi*, cit.) il C. insiste su un concetto, da noi già accennato e che ha in comune con l'Arangio Ruiz e cioè: « Realtà è adeguazione ad un assoluto valore, è l'atto per cui l'esistente viene adeguato alla sua essenza » (p. 64). Non però atto realizzato, ma da realizzare, « eterna esigenza » (p. 65). Perciò il C. critica la tendenza dell'idealismo a dare « come un fatto quella adeguazione di esistenza ed essenza, nella cui esigenza sta tutto il significato del sorgere dello Spirito » (p. 55). Invece « la buona teoria » dà l'atto dello Spirito « come *inattuale*: non sarà però teoria dello spirito, ma teoria dell'intelletto e dell'esistente, illuminata dalla relazione allo spirito » (p. 72).

quel grado di realtà, che non è nè retorica nè illusione. E inoltre, se del mondo lo spirito deve liberarsi, qual'è il perchè del mondo? Chi crea questa illusione? Forse è creata per darmi solo il coraggio di vivere la vita, proprio perchè so che essa non vale? Accettazione eroica, ma di un eroismo inutile. È la saggezza della disperazione e la disperazione del saggio spinoziano.

Esigenze di altro ordine altri studiosi cercano di ricavare dal di dentro dell'attualismo, in seno al quale o anche contro di esso vogliono spiegare e fondare un concetto più concreto e più positivo dell'esperienza e della sua empiricità e singolarità. Queste esigenze troviamo in FRANCO LOMBARDI e GALVANO DELLA VOLPE.

Il Lombardi (103) vede nello sviluppo dell'idealismo trascendentale dal Kant al Gentile l'esigenza di giustificare e d'intendere dentro l'universalità dell'Idea « quel processo della storia, che si realizza qui, in terra, fra gli uomini, come il solo processo del quale si possa parlare e del quale, nel fatto, ci si occupi » (104); ma vede anche che tale esigenza non è pienamente soddisfatta. C'è ancora del « platonismo », secondo cui l'uomo si affissa alla verità eterna ed immobile: tale platonismo dev'essere superato in una « filosofia umanistica », che ponga la Universalità nell'umano e l'Assolutezza nella storia. Vi sono due filosofie e due modi di vivere: quello della verità eterna di Platone, contemplata e non vissuta e quello di una verità tutta umana. Ora, perchè questa verità sia pienamente intesa, è necessario che l'individuo non si ponga come particolare di fronte all'Universale e l'Universale, a sua volta, non si consideri come il concetto metafisico di una sola Realtà o di un solo Soggetto del mondo per far deserto della vita degli uomini. Solo così la filosofia sarà contemplazione della vita

---

(193) Nato a Napoli il 28 giugno 1906, è lib. doc. di Filosofia morale nell'Università di Napoli. È stato per alcuni anni lettore nell'Università di Marburg.

(104) *Intorno al concetto della dialettica*, « Giorn. crit. d. filos. ital. », f. III. 1933. p. 229.

« in quanto essa deve rendersi ragione — ed è altrimenti una filosofia inadeguata e metafisica, — delle nostre gioie e del nostro vivere, e, innanzi tutto, del vivere *nostro* » (105).

Il fine della filosofia è, dunque, per il Lombardi, di giustificare l'esperienza e perciò, bisogna parlare davvero di soggetto e non come l'idealismo di Soggetto universale. È questo un tornare al platonismo, un allontanarsi dalla esperienza. All'uopo è necessario ripensare, assieme a quello di persona, i concetti di sensazione e di pensiero: la prima come criticità in quanto nessuna cosa esterna si può provare e il secondo come attività. Su questi concetti è possibile costruire una filosofia che dia « all'uomo un posto nel vasto campo dell'essere, nel quale egli sia lui e abbia una sua responsabilità e lavori ad una propria fatica nel mondo » (106). A questo scopo sta lavorando il Lombardi, il quale, fino ad ora, a nostro avviso, ha più interesse per le critiche acute mosse all'idealismo che per la sua costruzione personale, non ancora chiaramente definita.

Nè il Lombardi è riuscito a chiarire la sua posizione nell'ampio volume *La libertà del volere e l'individuo*, dove si ritrovano, sviluppati e precisati, i concetti fondamentali delle precedenti opere, ma anche, come ci sembra, maggiori oscurità. Che tutto il reale sia « il mondo

---

(105) *Il problema umano della filosofia*, « Giorn. crit. d. filos. ital. », f. V-VI, 1933, p. 431. E così il L. continua: « Ma non già di una vita, che sia un puro ed assoluto Essere, una Realtà perfettissima, per la quale il dolore dovrebbe tornare in una morta privazione, il male in una illusione. E perciò neanche in una Vita, per la quale il male e l'errore e la colpa e il peccato dovrebbero ritornare, come si dice, in un momento « dialettico »; e perciò ancora in una « illusione », se anche necessaria, e in una parvenza, seppure intrinseca, o, piuttosto, negata nell'Essere del mondo, e la vita nostra non sarebbe la nostra vita, i nostri dolori non sarebbero dolori, e le gioie e il lavoro e la fatica e ciò che noi facciamo di bene nel mondo e ciò che noi facciamo di male, e ce ne ricordiamo per la vita, non sarebbero quelli per i quali, noi, e non altri che ci sia dato di delegare, ci affatichiamo e ci esaltiamo e ci triboliamo nel mondo » (id., p. 432).

(106) *L'esperienza e l'uomo*, p. 264.

degli uomini » è provato anche negativamente dalla critica delle dottrine metafisiche, contenuta nella Sezione II della Parte II del volume, cioè dalla critica di ogni dottrina, « la quale muova da una realtà diversa da quella dell'individuo cosidetto empirico in un mondo di cose reali » (107). Per il Lombardi, il primo compito di una filosofia della morale è di giustificare adeguatamente il concetto di libertà. Anzi tale impresa esaurisce « il compito di una dottrina della morale, in quanto essa ritorni in una considerazione filosofica del problema morale ». Una qualunque determinazione positiva o contenutistica della morale le farebbe perdere quella universalità di cui essa ha bisogno. « Una considerazione filosofica adeguata della realtà deve implicare in se stessa la possibilità di una giustificazione della morale positiva; ma ogni tentativo d'intendere immediatamente nella considerazione universale e filosofica della realtà una determinazione morale positiva, non fa che pregiudicare il primo compito di una dottrina della morale, ma con ciò viene anche di nocumento alla morale stessa » (108). Ecco, per il L., il compito della morale: « la filosofia della morale ha però anche fatto abbastanza, quando essa abbia reso una fondazione o una giustificazione del mondo morale » (109).

Ma è proprio — ci sembra — questa fondazione o giustificazione che non si vede nel lavoro del L., appunto perchè non vi è fondato e giustificato il concetto di libertà. L'A. polemizza con l'idealismo hegeliano, crociano e gentiliano, con alcune interpretazioni di Kant, con le tesi tradizionali e metafisiche, e punta sul concetto dell'individuo come sintesi concreta di tutti i dualismi (materia e spirito, corpo e anima, organicità e psichicità ecc.) e sulla fondazione rigorosamente filosofica e razionale del concetto di libertà, come libertà concreta, umana, storica e non astratta. Ma quel che non si capisce è proprio in che cosa consista questa libertà di carattere

(107) *La libertà del volere* ecc., p. VIII.
(108) *Ivi*, p. 5.
(109) *Ivi*, p. 12.

storico-sociologico (110). Nè potrebbe essere diversamente, dato che il L. rinunzia ad ogni presupposto metafisico, rigetta l'oggettività di un bene eterno e trascendente e si chiude in una descrizione psicologica, che non può assolutamente spiegare la libertà morale (111).

Il problema dell'esistenza, della *individualità* o *singolarità*, ha fatto oggetto di studio GALVANO DELLA VOL-

---

(110) *Ivi*, p. 12.

(111) Un'esigenza di umana concretezza è pure sentita da VITTORIO ENZO ALFIERI, il quale scorge nell'attualismo vecchie concezioni intellettualistiche. Per l'attualismo, il soggetto, oltre che creatore d'intuizioni e di pensieri, è anche creatore della obiettività delle cose, per cui il soggetto è posto *davanti* alle cose ed è da esse limitato. Similmente l'attualismo, dando una portata metafisica all'Io trascendentale di Kant, ha reso impensabile la molteplicità degli uomini. « ...L'attualismo sull'empirico tenta di costruire il trascendentale, e tutta la molteplicità delle persone fa comunicanti in un'unica persona, in quell'unica Persona più grande, ch'è l'Io assoluto, il soggetto della Storia, infine Iddio. Ma è sempre l'empirico, ahimè, quell'empirico che non possiamo mai del tutto trascendere, a porsi come assoluto e trascendentale: sicchè ne viene inevitabilmente la conseguenza che l'Io trascendentale è il mio Io, e fantocci senza realtà, o meglio abbassati alla realtà naturale perchè necessari, sono gli altri soggetti » (*L'attualismo e la religione*; « Ric. rel. », I, 1927, p. 15). Siccome la dialettica degli opposti è la causa di queste conseguenze, l'A. propone di abolirla per una concezione monistica, « che è il risultato di tutta la speculazione moderna, raggiunto specialmente attraverso il contingentismo, l'intuizionismo e la filosofia del Croce » (Id. p. 26).

Motivi esistenzialistici fa valere dentro il neoidealismo gentiliano CESARE LUPORINI, che nel vol. *Situazione e libertà nell'esistenza umana* tenta di formulare una visione etico-metafisica dell'esistenza e della vita. Il suo problema è quello dell'uomo come individuo concreto, che si pone come problema a se stesso. Il Luporini muove dal motivo heideggeriano (che egli considera kantiano) dell'esistere come finitezza umana, da esprimere non in termini di psicologismo, ma da universalizzare sul piano logico e razionale. Dunque, filosofia del finito e dell'immanenza, riconoscimento dell'esserci e della finitezza, in modo da evitare le due posizioni erronee del positivismo che vuol rendersi conto del fatto senza l'atto e dell'idealismo panlogistico o storicistico, che misconosce l'esserci del fatto e pretende di dedurre tutto dall'atto. È a questo punto, che il L. inserisce l'istanza esistenzialistica nell'attualismo, di cui, in fondo, accetta le premesse fondamentali. L'es-

PE (111 bis), che, dal primitivo idealismo attualista, è pervenuto ad un suo esistenzialismo o « materialismo critico-storico ».

Attraverso Aristotele, Kant e soprattutto Davide Hume, il Della Volpe è impegnato a fondare un concetto di esistenza che porta su un nuovo piano, rispetto al Croce e al Gentile, il problema dei rapporti tra estetica e filosofia. Mentre altri studiosi, educati all'attualismo, combattono la gnoseologia, il Della Volpe, invece, batte su questo problema e alla luce di esso affronta quello dell'esistenza. Secondo l'A., Aristotele (di cui dà un' interpretazione antiplatonica), nell' argomentare intorno al principio di contraddizione, fonda l'impossibilità della contemporanea predicazione dei contraddittori « sul valore ultimo di *individualità*, di *singolarità* di ciò

---

sere non si può dedurre dal pensiero, le sue forme sono irriducibili alla logicità: nella equazione reale-razionale sono sacrificate o ignorate l'autonomia e la libertà della persona. Non si può parlare di ragione fuori della situazione umana; la filosofia muove dalla condizione esistenziale dell'uomo e non deve mai dimenticare questo limite. La filosofia non è che antropologia: analisi della situazione dell'uomo, contraddittoria: egli non può arrestarsi alla molteplicità dei fatti e nondimeno sa che è *fatto* egli stesso. Questa problematicità è l'essere dell'uomo, la sua contingenza irriducibile, la sua insufficienza, implicante, come tale, il *nulla*. L'uomo non può mai riscattarsi da questa « situazione »; deve solo chiarire il suo rapporto col nulla; e in ciò risiede la sua « libertà ».

L'indagine del L., che non è priva di acute e fini osservazioni, ci sembra però prevalentemente psicologica, descrittiva; dunque ancora al di qua della metafisica e dell'ontologia vere e proprie. Basta a provarlo l'analisi del problema della religione e di Dio, limitata ad una fenomenologia dell'esperienza religiosa, quasi all'esame del fatto emozionale della religione. Nelle pagine dedicate alle « assurdità del problema dell'esistenza di Dio », il L. considera Dio esistente « per colui per cui c'è », cioè come una questione di intimità personale. Ma così non siamo ancora al problema filosofico, ma ai margini della filosofia. È precisamente questa la maggiore debolezza di quasi tutte le posizioni esistenzialistiche. Inoltre, ci sembra che il principio fondamentale su cui l'A. poggia tutto il suo argomentare — l'essenzialità del nulla all'essere, dal nulla condizionato — è presupposto e non dimostrato.

(111 bis) Nato a Imola il 24 sett. 1895, prof. prima nei RR. Licei, insegna ora storia della filosofia nella Facoltà di Magistero dell'Università di Messina.

che è significato, che è, infatti, *Socrate musico* (*un musico*) — o *un* uomo, *una* trireme ecc. — una *sostanza prima* insomma », che è posta al di fuori della contraddizione (112). Pertanto, la dimostrazione del principio di contraddizione è connessa al giudizio attributivo di qualità accidentali, in cui il soggetto è l'individuo e non l'essenza specifica, proprio in armonia con la metafisica di Aristotele, cioè col principio di sostanza prima, che è l'ente individuale, determinato. Il principio di contraddizione ha il fondamento nel concetto che l'« individuo non ha contrario » ed è indefinibile. Perciò l'esistente non può essere conosciuto che con un atto d'intuizione.

Lo Hume, secondo il Della Volpe, (e qui risiede la sua importanza), risolve il problema dell'esistenza con la teoria della *credenza* (*belief*), che interviene nella concezione della causalità, appunto perchè la causalità si applica al mondo reale e rivela l'*esistenza* d'oggetti. « La *credenza*, quella specie di sentimento che è il modo con cui concepiamo l'idea della causa connessa all'effetto o viceversa, significa per Hume non altro che la *coscienza della realtà* » (112 bis). Kant, a sua volta, quantunque resti ancora legato al razionalismo tradizionale, porta il suo apporto con la critica della dottrina leibniziana della sensazione come conoscenza indistinta (113) e di questa critica si giova nella *Critica del giudizio*. Qui egli formula la teoria del bello, che « ci addita, sì quel carattere di positività che il sentimento, il singolare, manifesta, nella « *bellezza libera* » in quanto prodotto di un giudizio *puramente contemplativo*; ma... resta pur sempre che tale possibilità del sentimento è fortemente limitata dal luogo sistematico occupato dal giudizio estetico: quest'ultimo, infatti, non partecipa alla costituzione del mondo, sia pur « fenomenico », dell'esperienza, ma è meramente una regola della umana *soggettiva* riflessione

---

(112) *Il principio di contraddizione e il concetto di sostanza prima in Aristotele*, p. 9 dell'estr.

(112 bis) *Hume, o il genio dell'empirismo*, vol. I, p. 195.

(113) Il D. V. ricostruisce i testi kantiani di tale critica (*Critica dei principii logici*, I, pp. 3-4).

giudicante » (114). Per il Della Volpe, invece, il giudizio estetico è conoscenza, conoscenza del concreto sensibile individuale, statico, immobile. È proprio questa staticità che, intuita nella immobilità della contemplazione estetica, è il fondamento dell'arte e del pensiero. L'arte si cristallizza in forme estetiche finite e statiche (115). Essa è la filosofia del finito che coincide con la filosofia e con una delle forme dello spirito. Estetica « realistica » o « antiromantica » la chiama il D. V. (e dunque anticrociana), in quanto all'opera d'arte sono essenziali, sia l'elemento intuitivo, che l'elemento razionale e pratico: identità e non opposizione tra arte e vita.

La sensazione adialettica e non contraddittoria porta ad una gnoseologia dell'esistenza. E il D. V. si è occupato specificamente del problema logico nel volume *Critica dei principî logici* (notevoli i capitoli dedicati a Kant, Hegel, Croce, Gentile, ecc.), che può considerarsi la sistemazione dei motivi speculativi, a cui sopra abbiamo accennato. Vi è definitivamente fissata (attraverso una minuta e a volte pesante analisi filologica dei testi di Kant e di Hegel) la tesi fondamentale dell'A.: il senso non è un momento « inferiore » ed « indistinto » (secondo l'eredità platonica passata in Leibniz e nel romanticismo) del processo della verità, di cui la chiarezza e la trasparenza si raggiunge nell'autocoscienza razionale, ma è autonomo. Il D. V. critica la idealistica concezione della verità come autocoscienza, ma, in pari tempo, oppone all'esistenzialismo la validità dell'intelletto criticamente inteso. Senso e ragione si compenetrano, non nel senso hegeliano di sintesi degli opposti, ma come unità di distinti (che non sono affatto quelli teorizzati dal Croce). Nel molteplice « estetico » è la coscienza della con-

---

(114) *Id.*, p. 30.

(115) Con ciò, dice il D. V., è evitata « la distinzione crociana, prammatica, empirica, di sentimento *impuro*, o pratico sfogo e sentimento *puro*, o intuizione lirica », come è evitata la « vanificazione dell'estetica » propria dell'estetica del Gentile, « la quale finisce per condannare il sentimento in quanto lo concepisce leibnizianamente come *unità indistinta* » (*Il problema dell'esistenza in Aristotele, Hume, e Kant* ecc., pp. 20-21).

traddizione e nell'uno è il molteplice estetico come base della non-contraddizione. Per cui tutta l'indagine porta l'A. ai seguenti risultati: « 1) il determinarsi del problema del principio logico come problema dell'essere del non essere, criticamente inteso; ossia come problema della contingenza o esistenzialità del giudizio; 2) l'ulteriore suo specificarsi nella problematicità del concetto della ragione come coscienza della contraddizione » (116).

Un accenno introduttivo al volume lasciava prevedere ulteriori sviluppi in campo etico. La polemica antiromantica e contro la filosofia dello spirito come autocoscienza (genitrice di una « concezione disumana dell'umano lavoro », a detta del D. V.) hanno spinto l'A. ad un'etica dell'« emancipazione » dell'uomo, di cui il maestro sarebbe Carlo Marx, il vero filosofo del finito, l'esistenzialista veramente critico, antiplatonico, realista puro, colui che « addita il fondamento dell'essere nella natura o particolarità (nell'economia) » (116 bis). È nato così il *Discorso sull'ineguaglianza*, che sarà seguito da altri discorsi. Rousseau, a dire il vero, è un pretesto perchè il D. V. si sfoghi contro il platonismo, l'interiorismo agostiniano, il cristianesimo in generale, la « sacra persona », l'« individuo ipertrofico », « le anime belle » ecc., responsabili di tutti i mali: dell'egoismo, della miseria del proletariato, del narcisismo ecc. Infallibile rimedio è la sostituzione alla « persona tradizionale » e all'« individuo ipostatizzato » della « persona *concreta* e *storica* », del « *farsi* dell'anima o *individuarsi* concreto del *valore* », che è il *lavoro*, inteso come « l'azione impegnativa, appassionata e però positivamente particolare («specializzata»)». Uguaglianza e libertà sono l'una in funzione dell'altra, giacchè intanto gli uomini realizzano la loro vita nel lavoro, in quanto sono « realmente eguali, cioè eguali di un'eguaglianza che, appunto *perchè* lascia sussistere come *uniche* differenze le differenze di sensibilità e impegno personale su cui si fonda il lavoro come attività particolare specializzata, *non è più impe-*

(116) *Critica dei persn. log.*, p. 176.
(116 bis) In « Accademia », nn. 3-4, p. 27.

dita da differenze personali come dati naturali *irriducibili*, perchè ipostatizzati e assolutizzati con artificio teologico ». Maestro di tutto, manco a dirlo, sempre Carlo Marx.

Non riusciamo a comprendere perchè il D. V. abbia assunto in questo scritto un tono da comizio (si vede che ha già annullate per conto suo le differenze di « massa » e « cultura »), tanto disforme dalla sostenutezza filologica degli altri suoi scritti. Nessuna meraviglia se egli non abbia più finezza per cogliere quel che d'imperituro vi è in venti e più secoli di civiltà occidentale e nella dispregiata e non capita « etica della persona ». Nessuna meraviglia, data tanta baldanza rivoluzionaria, che egli consideri come un'irresistibile rivoluzione filosofica le sue analisi della sensazione, che se hanno il merito di chiarire un problema da un punto di vista non consueto, non vanno oltre l'esame di alcuni passaggi di Aristotele, di Kant e di Hegel (117).

5. *Pedagogia e filosofia del diritto.* — L'attualismo del Gentile ha avuto larga risonanza e vasta applicazione pratica nel campo della pedagogia, dove è stato radicalmente riformatore, non solo con la Riforma del 1923, ma con giornali, riviste, collezioni, ecc. Si può identificare, tra consensi e dissensi, la vita magistrale d'Italia dal 1920 al 1930 con la fortuna della pedagogia attua-

---

(117) Con rigore ed acume esamina i problemi della logica Luigi Scaravelli (lib. doc. di filos. teor. nell'Università di Pisa) nel volume *Critica del capire*, dove l'A., che pur si muove dentro la problematica idealistica, conserva rispetto ad essa indipendenza di pensiero. Il primo saggio è una critica del principio d'identità da Aristotele a Kant, che trova la sua soluzione nella sintesi di elementi non identici, cioè nel processo dialettico, dove l'elemento indispensabile non è più l'identità, ma la distinzione. Seguono i saggi sulla critica del giudizio, dove è fatto posto alla dottrina crociana e la trattazione della teoria della libertà positiva, in cui è discusso l'attualismo del Gentile e specialmente la filosofia dell'arte, nella quale il Gentile, secondo lo Scaravelli, supera il naturalismo e la meccanicità e considera l'atto puro nell'assoluta spontaneità originaria del sentimento. Tuttavia lo Scaravelli non dà una soluzione del problema della libertà positiva e logica e lascia aperta e sospesa la questione.

listica. Apostolo dell'educazione e divulgatore intelligente e appassionato della dottrina del Gentile è stato GIUSEPPE LOMBARDO RADICE (118). Con la sua instancabile attività ha giovato molto al rinnovamento della nostra scuola e soprattutto di quella elementare. Scrittore poco sistematico, ma osservatore acuto e paziente della vita scolastica, con saggi, articoli, appunti, conferenze, ha profuso dovunque la sua esperienza e la sua fede. Lo scritto suo più importante restano le *Lezioni di didattica* (1913), più volte ristampate e ancora oggi cercate e seguite con profitto dalla classe magistrale (119).

Attivo è stato pure ERNESTO CODIGNOLA (120). Anch'egli divulgatore e patrocinatore della pedagogia gentiliana e critico vivace, ma non sempre sereno, dei metodi positivisti ed hebartiani allora in auge. Ma nel Codignola l'attività editoriale ha finito per sovrastare a quella di studioso. Egli, infatti, si è reso benemerito con la traduzione e la diffusione di numerose opere straniere ed ha dato impulso a collane storiche, pedagogiche e filosofiche, non che a riviste di cultura e di pedagogia, che per alcuni anni hanno avuto larga influenza e diffusione.

Temperamento più teorico è, invece, GINO (GIUSEPPE) FERRETTI (121), uno dei pochi, se non il solo, che abbia cercato di approfondire la pedagogia del Gentile, facendo valere delle esigenze positivistiche (122) ed ela-

---

(118) Nato a Catania il 28 giugno del 1879 e morto nel 1938. Per molti anni insegnò pedagogia nella Facoltà di Magistero dell'Università di Roma.

(119) Vedi la bibliografia.

(120) Nato a Genova il 23 giugno 1885. Insegna pedagogia nella facoltà di Magistero dell'Università di Firenze.

(121) Nato ad Acireale (Catania) il 30 marzo 1880, insegna ora pedagogia nell'Università di Palermo.

(122) Per il Ferretti, la pedagogia non si risolve tutta nella dialettica dello spirito; resta sempre la necessità di ricerche pedagogiche, didattiche da condurre secondo le esigenze del positivismo naturalistico e dello spiritualismo monistico. — Recentemente il F. ha pubblicato un grosso corso universitario dal titolo: *La Vita Inventività Economico-Estetica*, dove delinea, con molte digressioni e non sempre con organicità, un suo « relativismo economico-estetico », contrario a ogni dualismo, contro tutte le

borando — a parte qualche atteggiamento paradossale — specialmente il concetto dell'arte sul terreno, oltre che pedagogico, anche speculativo.

Gli attualisti che si sono occupati del problema del diritto hanno discusso il principio crociano della riduzione dell'attività giuridica a quella economica e quello gentiliano della riduzione del diritto a momento astratto dell'attività volitiva dello spirito o volere *voluto*, mentre la morale è *volere in atto*. L'atto è sempre unità-distinzione; ogni azione, anche quella giuridica, è *etica* e perciò anche l'azione giuridica rientra nell'etica (e non nell'economia, come aveva detto il Croce) in un rapporto però di unità e distinzione. La posizione del Gentile porta con sè gravi difficoltà e più di un problema. Infatti, bisognava stabilire il rapporto tra il momento della concretezza e quello dell'astrattezza, determinare come è possibile parlare di una legge giuridica, una volta che lo spirito è libertà e fino a che punto sia possibile identificare moralità e potenza.

Prima ancora del Gentile, MICHELE BARILLARI, prof. nell'Università di Bari, nell'opera *Diritto e filosofia* (1910-1912), rifacendosi a Vico, di cui accetta l'interpreta-

---

metafisiche, i realismi e le religioni. È una filosofia della vita come « inventività economico-estetica »: la filosofia è « critica estetica dell'arte della vita, critica estetica come sceverazione del metodo di questa economia estetica della vita, la filosofia come metodologia; pratica o per servire alla vita, la filosofia come metodo di saggezza, la filosofia ricondotta a pedagogia o a didattica » (ivi, p. 104). Fondamentale vi è il problema del linguaggio, di cui la genesi non è affatto spirituale, ma derivante dal *farsi* del fanciullo, che ha inizio come contatto col mondo. Tale contatto è quello di una piccola bestia mangiante. Nulla di spirituale nella parola: movimento e « riadattamento dinamico tesivo-estensivo » (p. 107). Tutta la nostra attività non è che « gioco conscio di movimenti estensivi », tutto lo spirito complesso di « urti di esterni » (p. 143). Il pensiero è soppresso: « la coscienza si dimostra passaggio continuo come il ridestarsi di una incoscienza, che in seno al ridestarsi stesso si offre quale presenza inconscia e analizzabile relativamente in termini di estensione urtante o solida in movimento ». Tutto è movimento e corpo, tanto che il problema massimo dell'azione è quello dell'*autofagia*! Il primitivo idealismo del F. è così annegato nel materialismo.

zione neohegeliana, ha studiato il problema gnoseologico del diritto come problema filosofico e, nell'unità dialettica di storia e di filosofia, giustifica il diritto naturale come momento del processo dello spirito (123).

Dopo il Gentile, alcuni studiosi di filosofia del diritto hanno considerato fondamentale il problema del rapporto fra astratto e concreto, tra la norma e l'atto. Così W. CESARINI SFORZA, prof. nell'Università di Roma, per il quale la concezione del diritto come astrattezza significa che tutto il diritto è creazione dello spirito nel momento dell'astrattezza. Ma, per il Cesarini, la distinzione tra astratto e concreto è viva nella sintesi dei due momenti, nel diritto, che è volontà ed è azione.

Più radicale è la posizione della prima fase dell'attività di GIUSEPPE MAGGIORE, per il quale tutta l'attività giuridica è pensabile filosoficamente. Ed infatti, attualisticamente, la realtà è viva in quanto è volontà in atto e la legge è un valore spirituale in quanto è voluta dal soggetto. Perciò l'astrattezza del *voluto* si risolve nel *volere* in atto, anche come legge giuridica.

Invece, FELICE BATTAGLIA (124), rivendica l'autonomia del diritto — che gli appare il principio in base a cui l'esperienza giuridica si costituisce — e considera astratte sia la risoluzione crociana del diritto nell'economia sia quella gentiliana nell'eticità (125). L'attività pra-

---

(123) G. PERTICONE, *Teoria del diritto e dello stato*, cit., p. 131.

(124) Nato a Palmi (Reggio Cal.) nel 1902, prof. prima di filos. del diritto nell'Università di Siena e da alcuni anni di filos. morale in quella di Bologna.

(125) Notiamo la posizione del B. nei confronti dell'idealismo. A differenza di altri attualisti, già da noi esaminati, il B. è per un « idealismo assoluto ». Il soggetto di tale dottrina « *non è il soggetto empirico, bensì il soggetto detentore ed interprete della sinteticità, il Soggetto assoluto* che è nei soggetti empirici, l'*Io trascendentale* che è in tutti gli io ». D'altra parte, « *se è vero che il soggetto è necessario per l'oggetto, in quanto lo genera e lo pone, è vero anche il contrario che l'oggetto è necessario per il soggetto, in quanto solo se sia capace di riaddurre a sè l'oggetto, gli oggetti, esso è, si costituisce soggetto* ».

Su questi principii egli imposta il problema del diritto. « La

tica è, in concreto, economica ed etica, volizione dell'individuale e nello stesso tempo dell'universale. La *giuridicità*, come attività pratica in concreto, è sintesi dei due momenti. La giuridicità si attua come *relazionalità* o *alterità*: posizione del diritto naturale, immanente alla storia o mondo della volontà in atto. Per il Battaglia, « la sovranità e lo Stato sono due aspetti della stessa realtà etica » (126). Lo Stato « suscitatore d'umanità, espressione di libertà, nell'umanità e nella libertà si sostanzia, progredisce, attuandole come suoi fini. Ove ad essi manchi... tradisce la sua stessa natura. In questo stesso senso altissimo può parlarsi di un limite o di limiti all'azione dello Stato. Lo Stato è in funzione di umanità e di libertà, l'umanità e la libertà sono il suo oggetto. Deve arrestarsi ove la sua prassi possa menomare quelle, il valore per cui è. Le stesse esterne limitazioni che esso sembra imporre ai soggetti, come fu osservato, ne negano altre, epperò finiscono per rafforzare la libertà che sempre più si rivela coessenziale allo Stato » (127). Lo Stato è, dunque, « nell'etica » e « in funzione di etica » (128).

6. *Altre forme d'idealismo.* — Prima di passare a discorrere di altre correnti di pensiero merita menzione qualche altra posizione speculativa che, per un verso o per l'altro, si lega all'idealismo trascendentale e per

---

esigenza del concreto giuridico, che poi è esigenza dell'oggettività, non può trovare soddisfacimento che nell'ambito di un idealismo assoluto, di un idealismo che, teoria trascendentale di forme a priori, è, altresì concreta esplicazione di fenomeni, che nell'atto in cui deduce i principii costitutivi del reale, questo costituisce in quelli » (*Oggettività e valori nell'idealismo assoluto*, nel vol. *Filos. ital. contemp.*, pp. 144-47).

(126) *Scritti di teoria dello Stato*, p. 165.

(127) *Id.* pp. 169 e segg.

(128) Notiamo ancora che, per il B., l'idealismo hegeliano e neohegeliano rischia di far coincidere il fatto con l'ideale e di far perdere al valore il suo significato proprio e specifico. Il B. dice che il suo idealismo assoluto evita questa conseguenza, in quanto il Soggetto assoluto è libero (creatore incondizionatamente del suo processo) e necessitato insieme dalla sua costituzione. « Soggetto permane Soggetto assoluto e non può non essere Sog-

altri aspetti se ne allontana di molto. Così il cosidetto *idealismo magico* di J. Evola (129), scrittore d'ingegno vivace e di vasta cultura, ma poco disciplinato. L'Evola esaspera il principio gentiliano dell'Io come assoluta attività creatrice, ma giunge ad una forma d'irrazionalismo e a un concetto dell'uomo-potenza, che ricorda, oltre al Nietzsche, anche il Michelstaedter. Bisogna se non altro riconoscergli il merito di avere dato all'attualismo uno sviluppo estremistico e anarcoide molti anni prima di qualche attualista di « sinistra ».

Per l'Evola, l'attualismo si è fermato a metà strada: ha posto l'assolutezza dell'Io trascendentale nel campo teorico, ma non in quello dell'azione, dove « l'individuo concreto si trova ingranato in un'infinità di contingenze che lo costringono a ciò che meno vuole ». Dal punto di vista gnoseologico nulla è che non sia posto dall'Io, « ma, dal punto di vista della libertà, l'Io appare in un certo modo schiavo della propria attività conoscitiva: questa si svolge in determinazioni su cui egli ha un potere scarso o nullo, che lo posseggono più che egli non le possegga » (130). Così l'idealismo ha finito per negare ciò che è libertà e individualità concreta (131). Portare in primo piano l'esigenza dell'individuo come assoluta autodeterminazione di sè nel mondo concreto

---

getto assoluto. È qui, a nostro avviso, che si opera il passaggio alla deontologia, come teoria dell'ideale in sè, del razionale oltre il reale, però sul piano di una filosofia d'immanenza, nell'ambito del più coerente idealismo immanentistico. *Lo spirito libero è necessitato ad esserlo: spirito deve essere spirito, assume come dovere la sua necessità.* Quindi si profila un ordine che è un ordine di moralità » (*Oggettività e valori nell'idealismo assoluto*, cit., p. 149).

(129) È nato a Roma il 19 maggio 1889.

(130) J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, p. 37.

(131) « E così nacque l'idea dell'Io trascendentale, astratto soggetto del conoscere, si badi non del mio io o di qualunque altro reale conoscere, bensì del conoscere in generale; forma vuota divorante il mondo concreto in entità ideali, che un'attività incomprensibile, stringente libertà e necessità e individualità in una beata *coincidentia oppositorum*, dispiega in insiemi che il Bradley giustamente intese come balletti non terrestri di esangui categorie » (*Id.* p. 38).

dell'azione, del nostro *io* (e non dell'*Io*) come volontà, potenza e libertà, ecco l'altra mezza strada che l'Evola si è proposto di percorrere fino in fondo. Non è l'universale che dà realtà all'individuo, ma è questo che col suo arbitrio crea l'universale; non è Dio che comprende in sè l'individuo, ma l'individuo realizza Dio, si fa esso stesso Dio.

Sono nate così la dottrina di *L'uomo come potenza* e la *Teoria dell'individuo assoluto*, cioè dell'uomo soprarazionale, nel quale la vera libertà è il suo arbitrio di tutto negare e tutto affermare; dell'uomo a cui non è data nessuna legge, ma che da se stesso si crea la sua verità, la sua fede, la sua sostanza, si costruisce la sua persuasione. Però il dominio del mondo da parte dell'individuo e la costruzione della sua potenza non avvengono immediatamente: questa « deve esser essenzialmente concreta, come risoluzione nella forma sufficiente dell'individuo delle varie determinazioni mondiali, si svolge correlativamente al processo di comprensione e di consumazione di queste: è *lavoro cosmico* ». Da qui la necessità che l'uomo si crei mezzi e facoltà nuove, « tutta una coscienza e una metodologia *assolutamente positiva* se pur, nella sua realtà, essenzialmente condizionata alla sua *assoluta individualità* » (132). Tutto ciò che è, è posto dal pensiero (idealismo attualistico); tutto ciò che è, è dovuto all'arbitrio della volontà dell'uomo (*l'idealismo magico*). Solo così l'uomo s'identifica con Dio e si autocrea come l'uomo magico, al di sopra di ogni legge naturale e storica, al di là del bene e del male, per il quale il mondo è uno strumento del suo

---

(132) *Ibid.*, pp. 21-22. Scrive ancora l'A.: « Immortalità, beatitudine, liberazione non sono perciò cose che spettino all'uomo per natura o per arbitrio di un dono soprannaturale, senza alcun merito: egli deve invece costruirle, deve farsele, deve darsele a sè di contro alla massa dei deboli che vanno senza meta, presi dalle cose e agitati dalle forze esteriori. Ora questo è appunto il centro intorno a cui gravita la coscienza moderna occidentale: *il concetto valore*. Che cosa m'importa di essere immortale o libero, quando ciò sia un dato, quando ciò sia un dono anzichè conquista e possesso, fiore della mia potenza? » (*L'uomo come potenza*, p. 300).

egoismo. La legge della vita non è l'amore, ma il « dominio »; il primo è debolezza e passività, l'altro è forza e attività. Gli altri uomini non sono da amare, ma da dominare e da piegare per i propri fini (133).

All'Evola possiamo osservare che il suo idealismo magico o si risolve in un individualismo assoluto, che, come tale, è sterile, immorale e anarchico e conclude in un io solitario dominatore del deserto e perciò ricco solo della sua smisurata miseria; o ammette una dialettica tra l'io limitato e l'io assoluto nel suo dominio e allora rispunta la dualità attualistica di io empirico e di Io trascendentale, di potenza teorica e d'impotenza pratica. Perchè allora tanto rumore di grosse parole e tanto verbalismo dialettico?

Una forma tutta propria di idealismo, che possiamo chiamare « teologico » e che non dipende nè dal Gentile nè dal Croce, è quello delineato in forma sistematica e con vivo senso dei problemi più attuali del mondo contemporaneo, da DOMENICO ANTONIO CARDONE (134).

Il Cardone, in una prima delineazione del suo pensiero, tratta il problema del rapporto tra filosofia e scienza come *atteggiamenti distinti* della teoresi (135). Non

---

(133) Per l'E., l'amore non è fine, ma mezzo, « una tappa subordinata al compimento del dominio » (*Ibid.*, p. 56). Da qui, come nel Nietzsche, l'odio e il disprezzo dell'E. per il cristianesimo, giudicato come « qualcosa di fondamentalmente inferiore » (*Ibid.*, p. 294). L'E. ha tentato anche una *Fenomenologia dell'individuo assoluto* con questa differenza rispetto allo Hegel: il processo dialettico non è determinato da una necessità intrinseca, ma è libera attività dell'Io. Le categorie sono modi attraverso cui si concreta la volontà di potenza dell' individuo, modi infiniti e che potrebbero essere anche diversi. Lo sviluppo dialettico è sviluppo della potenza dell'individuo. Com'è noto l'E. intreccia il suo idealismo magico con teorie occultistiche e spiritistiche, di cui è molto competente.

(134) È nato a Palmi di Calabria il 1902.

(135) La dottrina degli « atteggiamenti » distingue nettamente il C. dall'attualismo. Secondo il C., la filosofia è « il momento in cui il totale si fa e quindi si autoconosce nel farsi come la purità di quell'impulso creativo, di quell'incessante vita (il farsi e il conoscersi), senza della quale nessuna forma o momento, può esi-

credo che sia qui la vera esigenza del Cardone, bensì nella sua costruzione metafisico-teologica del cosmo (136), di cui finora il frutto più maturo è il volume *Umanesimo?*

L'interrogativo del titolo pone due domande: se ancora può pensarsi che ogni idea di Dio sia il riflesso di qualità o attributi umani, e se può parlarsi dell'*umano* come del valore più alto dell'universo o invece come di *un* originale valore di esso, rispetto a cui gli individui, singoli o popoli, portino una qualche responsabilità. Per rispondere a queste domande il C. indaga i motivi per cui l'uomo è giunto all'umanesimo e crede di stabilire una più coerente idea di Dio. Solo così possiamo superare l'individualismo « in cui si è stagliata la materia dell'umanità ». L'A. si riporta « a quando, in un ignoto momento della lenta gestazione del Cosmo in seno al Caos, crogiuolo di infinite virtualità interpenetrantisi, l'Uomo apparve » con i caratteri della finitezza e della limitatezza, « ma anche con un carattere che sarà il germe del suo dramma e della sua gloria: quello della massima individuazione » (137). Il cammino dell'evoluzione nella serie umana della vita è andato verso l'individualità, disegnando due tipi di evoluzione: un tipo tendente a ridurre l'individuo al mondo nel suo principio unitario; un altro tipo tendente a ridurre il mondo all'uomo. Quest'ultimo, proprio dell'Occidente, trova la sua espressione caratteristica nel Cristianesimo. Dall'individualismo, accentuato dal Medioevo e dal Rinascimento, sgorgano l'intellettualismo e il meccanicismo, le tre sorgenti della crisi dell'anima occidentale. L'individualismo è il peccato che impedisce all'uomo

---

stere... ». (*Scienza e filosofia*, ecc. p. 43), « mentre la scienza può concepire la cessazione di una determinata realtà, ma con ciò stesso cerca essa medesima di essere fino a che non concepisce un'*altra* diversa determinata realtà... » (*Id.*, p. 130).

(136) Anche la teologia, per il C., è un *atteggiamento* e si distingue dalla religione « momento pratico dello spirito », mentre la teologia è « momento teoretico » (*Il problema teologico nella vita dello spirito*, p. 47).

(137) CARDONE, *Umanesimo?*, p. 17.

di approfondire il senso del suo valore *cosmico* e gli fa ridurre il suo valore a quello dell'*ego*, individuale e sociale, che lo limita al temporale e al transeunte e non gli consente nessuna immortalità.

Da questa crisi è sorta nell'Occidente la viva esigenza di una rinascita religiosa (138), la necessità del Messia. All'uopo, basta considerare il Cristianesimo come predicazione del Regno, escludente la funzione individuale (139), avente una universalità che va oltre il commercio dell'individuo con Dio, instaurante un'universalità tra gli uomini e tra questi e le altre creature; cioè occorre « ritornare alla visione centrale di ogni grande Teologia, che è visione di una *missione dell'uomo per realizzare un'idea di Dio* », di una teologia cioè anti-umanistica e anti-individualistica (140).

Il Cardone muove dal concetto dell'Indeterminato, che inizia la Vita « in indeterminabili momenti come impulso suprarazionale all'autodeterminazione, che poi si va concretando in possibilità e sempre più specifiche determinazioni, che fanno il Tempo e lo Spazio, quindi la continuità, la rapportualità e, lungo questa storia, la materialità ». Il processo ha tre momenti: l'Indeterminato, la Vita (atto del tendere alla determinazione), la Determinazione. Dio è da vedere nel secondo momento. L'uomo è un « momento eccelso della individuazione e insieme dell'autocoscienza di Dio » e, per conseguenza, « la nostra vita non è *per noi* e nemmeno

---

(138) Secondo il C., il Cattolicesimo, dopo il Medioevo, ha esaurito la sua missione e continua a perseverare nella tendenza umanistica ed individualistica.

(139) « L'umanità rifiutò sempre più di agire come voleva Cristo, trovava più comodo *credere a lui*, anzichè *fare come faceva lui*, più comodo ancora credere a lui per la salvezza di *ciascuno*, che credergli per *il Regno* (*Id.*, p. 52).

(140) Il C. considera l'esaurimento storico dell'implicito umanesimo della teologia cristiana nelle « religioni dell' umanità » (Comte, Strauss, Bauer, Feuerbach), in alcune recenti teorie umanistiche (Loisy e Draghicesco), nella teologia del Proudhon, dopo un lungo inciso sul Bergson, e poi indica come le teologie negative (Benda, Berdiaeff) rappresentino una svolta decisiva del pensiero teologico.

noi soli esauriamo tutta la coscienza di Dio », « poichè carattere essenziale della coscienza è passare ad altro... Ogni determinazione, quindi, ha il compito trascendentale e limitato insieme di condursi a compimento secondo il *suo* principio: vivere ma per realizzare tale principio e così, ma solo così, d'altra parte, annullarsi in Dio, il che vuol dire anche valore, valore *non come forza, ma come idea* » (141). Si ha così questo schema teologico: *Indeterminato* - (*Infinito*) - *Vita* - *Possibilità* - *Determinazione*. L'umanesimo e l'individualismo sono superati nell'« aspirazione planetaria » dell'uomo, « che è aspirazione di Dio ». Noi dobbiamo diventare quello cui aspira il Cosmo.

In questa dottrina, che ha troppi elementi naturalistici, non si riesce a comprendere come dall'Indeterminato si passi alla Vita e alle determinazioni e come si salvi la persona dall'annullamento nel divenire cosmico (142).

---

(141) *Ibid.*, p. 133; p. 138.

(142) Ricordiamo ancora ANTONIO LOVECCHIO, appassionato dei problemi filosofici e sopratutto di quelli di estetica e di logica. Il Lovecchio in una rielaborazione storica dei problemi logici dall'antichità ai nostri giorni conclude col rivendicare l'attività dell'io come conoscenza, personalità ed unificatore della conoscenza, senza tuttavia cadere nel concetto idealistico della creatività soggettiva. Egli rivendica l'attualità sperimentale e la funzione innovatrice dell'astrazione « come avanzamento del concreto » e come « virtualità stessa dell'intelletto ».

CAPITOLO VIII

Relativismo e Scetticismo

1. *Considerazioni generali.* — Contemporaneamente all'idealismo trascendentale e in polemica con esso si sono sviluppati il Relativismo e lo Scetticismo, due correnti che, nei maggiori rappresentanti, traggono origine dal positivismo di tipo evoluzionista e che, a contatto con il neokantismo prima e con l'idealismo dopo e nella critica dell'uno e dell'altro, hanno assunto atteggiamenti diversi e si sono determinate in posizioni nette. Tanto il Relativismo quanto lo Scetticismo hanno mantenuto una posizione negativa rispetto alla metafisica, ma tale posizione in ogni pensatore ha un carattere diverso che va dall'agnosticismo e dal nihilismo alla credenza pragmatistica e alla fede morale. Più vicino ad alcuni motivi idealistici e pragmatistici è il relativismo, sempre in bilico (tranne quando non perde l'equilibrio) tra il realismo (contro il soggettivismo) e il principio della soggettività della conoscenza (sia in senso empirico che trascendentale) contro il realismo ingenuo; e sempre pronto a combattere ogni forma di dommatismo e d'intellettualismo, in nome di una concezione attivistica dello spirito. Da questo punto di vista il relativismo è una delle tante forme dello storicismo contemporaneo, che, posto tra l'incudine dell'agnosticismo metafisico e il martello della verità considerata come forma storica e sempre relativa e contingente, rischia o di restare schiacciato tra le tenaglie dello scetticismo o di proclamare la morte della filosofia, o, da ultimo, — nei più cauti — di fer-

marsi ad una filosofia dell'esperienza pura o ad una filosofia come pura ricerca, che non si pronunzia. Tuttavia, il relativismo e lo scetticismo hanno il merito, (che, del resto, hanno sempre avuto), di aver ripresentato alla discussione problemi che si credevano superati e soluzioni che si ritenevano pacifiche, alimentando in tal modo la ricerca filosofica e mortificando la « boria » dei dommatici. Infatti, parecchie delle critiche più calzanti mosse a correnti filosofiche contemporanee si debbano agli scrittori di questi due indirizzi di pensiero. D'altra parte, è ancora merito del relativismo di avere contemperato le esigenze realistiche di una filosofia dell'esperienza con quelle idealistiche di una filosofia dello spirito; del relativismo e dello scetticismo insieme, proprio per il loro agnosticismo metafisico, di avere lasciata aperta la possibilità della metafisica.

2. *Lo sperimentalismo di A. Aliotta*: a) *Le prime posizioni mentali.* — La figura più rappresentativa del nostro relativismo è ANTONIO ALIOTTA (1), uno dei più significativi pensatori italiani contemporanei, scrittore brillante ed efficace Maestro. Iniziata la sua attività nel periodo dell'imperante positivismo e del sorgente idealismo in Italia, e del diffondersi di correnti più o meno idealistiche in tutta la cultura europea, negli accaniti dibattiti intorno ai più appassionanti problemi (critica dell'intellettualismo scientifico, critica del positivismo, rapporti tra filosofia e scienza, valore del concetto, critica della trascendenza, ecc.) l'A. è intervenuto con una sua posizione, con una nota propria di equilibrio. Nemico

(1) A. ALIOTTA è nato a Palermo il 18 gennaio 1881. Studiò il primo anno all'Università di Palermo, poi passò a continuare gli studi a Firenze, dove fu scolaro del De Sarlo e dove si laureò in filosofia nel 1903. Diresse per un anno l'Istituto Umberto I per bambini tardivi e deficienti di Firenze; poi, in seguito a concorso, insegnò nei licei di Lucera, Senigallia e Palermo dal 1905 al 1913. Libero docente in psicologia sperimentale nel 1905, vinse nel 1913 il concorso per la cattedra di filosofia teoretica nella Università di Padova; nel 1919 fu chiamato all'Università di Napoli, dove ancora insegna.

di tutte le forme d'intellettualismo e avversario dichiarato di ogni giuoco dialettico, ha sempre evitato le posizioni estreme ed unilaterali, sia di un positivismo e di un idealismo integrali, sia di un razionalismo e di un irrazionalismo assoluti. Quando le varie correnti intuizionistiche facevano il processo alla scienza e al pensiero, egli è sceso in campo a rivendicare i diritti della conoscenza intellettuale e scientifica; quando nuove forme di realismo negavano i diritti del soggetto, egli ha preso le armi in difesa della soggettività ineliminabile della conoscenza; quando nuove forme di hegelismo cercavano di fare dell'oggetto un momento dell'attività creatrice dello spirito, egli si è schierato per la ineliminabilità dell'elemento oggettivo del conoscere. Questa sua critica inesorabile delle varie correnti filosofiche contemporanee — e nella critica l'A. è veramente maestro, per il fine intuito con cui scorge il vizio e il punto debole di una teoria — lo ha portato allo studio attento e meditato di tutte le correnti della filosofia contemporanea europea dalla fine del secolo XIX ai nostri giorni, della quale egli ha una conoscenza come pochissimi non solo in Italia, ma anche all'estero. E in questo studio egli è andato maturando il suo pensiero attraverso varie fasi, di cui anche la presente a noi non sembra definitiva.

Dopo una passeggiera attrattiva per il naturalismo del tempo, attraverso la critica kantiana, « appresa dalle nitide lezioni di Felice Tocco », e soprattutto per gli studi di psicologia, sotto la guida del De Sarlo, andò convincendosi che la vita psichica non può ridursi ad una forma di energia materiale (2). Pertanto la fase positivistica, nella formazione spirituale dell'Aliotta, è del tutto transitoria.

Dal 1903 cominciano i suoi studi di psicologia sperimentale, di cui il maggiore, come mole e come importanza, è *La misura in psicologia sperimentale*, pubblicato

---

(2) Per le fasi del pensiero dell'A. mi servo di uno schizzo tracciato dall'A. stesso: *L'evoluzione del mio pensiero*, ora ristampato, con modifiche ed aggiunte, col titolo *Il mio sperimentalismo*, nel vol. *Filos. ital. contemp.*, cit., pp. 27-46.

nel 1905 (3). Del 1903 (scritto però alcuni anni prima) è pure l'altro volume *Scetticismo antico e scetticismo moderno*. Sia l'uno che l'altro lavoro hanno importanza per lo sviluppo posteriore del pensiero dell'Aliotta (4).

In questo stesso periodo l'A. studia l'*Estetica* del Croce, dalla quale è portato allo studio dello Schelling,

---

(3) In quest'opera vasta e informatissima e non priva di interesse teoretico, l'A. riprende il problema dalla formulazione che ad esso aveva dato Kant: è possibile una descrizione dell'anima, ma non una scienza dell'anima o una psicologia razionale. Venti anni dopo la critica di Kant, Herbart delineava i primi elementi della statica dello spirito. « Kant aveva detto: perchè la psicologia diventasse una scienza vera e propria, occorrerebbe poterle applicare la matematica, ma ciò è impossibile; Herbart dice al contrario: la applicazione della matematica alla psicologia non solo è necessaria, ma è anche possibile » (p. 6). Herbart però, secondo l'A., non risolve il problema di Kant, « perchè formula matematicamente una nuova metafisica dell'anima, non una scienza vera e propria dei fenomeni psichici » (p. 10). L'A. affronta il difficile problema di Kant per darne una soluzione adeguata. Non è il luogo per esporre la critica delle varie teorie, ma è interessante riferirne la conclusione: non è possibile formulare matematicamente le leggi della coscienza, come leggi meccaniche, ma, d'altra parte, la psicologia sperimentale non è una semplice descrizione dei fenomeni psichici. Il suo obbietto è lo studio dei fenomeni psichici; i suoi metodi l'osservazione interna e l'esperimento; le sue leggi sono empiriche e solo simbolicamente possono rappresentarsi con formule matematiche. Se vogliamo andare al di là dobbiamo oltrepassare i confini della scienza. E l'A. riconosce legittimo questo passaggio. « In nessuna parte della natura come nel mondo psichico se ne sente più imperioso il bisogno: dovunque c'è evoluzione e genesi di forme superiori, il semplice meccanismo delle cause e delle condizioni non soddisfa le nostre esigenze conoscitive e il pensiero, cercando d'integrarlo con la speculazione, non può a meno di riferirsi alla inesauribile potenza dell'ideale, che sente vivere in sè, come nel più profondo palpito delle cose » (p. 214). Già la fase positivistica è completamente superata e l'A. è fermamente convinto che lo spirito non può ricavarsi dall'energia cosmica (è impresa disperata, dirà in seguito, ricavare il soggetto dall'oggetto) e che l'incessante produzione spirituale (è palese l'influsso del Bergson) sfugge alle astratte formule dell'intellettualismo scientifico.

(4) Dopo l'esame dei varii argomenti scettici contro la logica, la metafisica, la morale, e le scienze, l'A. conclude che dal seno stesso dello scetticismo « la scienza esce ritemprata, trovando il suo metodo nell'osservazione sperimentale » (p. 80).

che lo fa inclinare verso l'idealismo romantico. È del 1903 il saggio *La Conoscenza nell'estetica di Croce*, che diede luogo ad una discussione con Croce e del 1904 l'altro *La creazione nell'arte e nella natura*. Nel primo saggio l'A. sottopone a critica serrata l'estetica crociana: è una delle critiche più serie scritte contro il Croce (5). Nell'altro saggio l'A. chiarisce il suo concetto di natura, che non ha più abbandonato e precisamente: la natura non è quella che arbitrariamente costruisce il meccanicismo scientifico. La natura non è un insieme di formule e di leggi, ma uno svolgersi perenne di forme sempre mirabili e nuove, « che mi rivelano un'intima attività creatrice operante nel seno occulto delle cose e nelle profondità dello spirito umano » (6). Questo processo di creazione si svolge perennemente sotto i nostri occhi e possiamo intenderlo solo « per merito dell'arte

(5) L'A., dopo un'analisi psicologica dell'intuizione come stadio primitivo e come presupposto necessario di ogni conoscenza intellettuale, osserva che il fenomeno psichico deve distinguersi dalla sua intuizione o espressione e che pertanto la funzione intuitiva non può conservare il carattere di presupposto necessario di ogni conoscenza. Può esistere una conoscenza immediata dell'individuale concreto anche senza conoscenza intuitiva, prima ancora che questa intervenga e dunque è inutile che intervenga. L'A. pone questo dilemma: « o la produzione delle qualità psichiche individuali è dovuta alla fantasia, e allora tutti i fenomeni psichici sono fatti estetici, il che contraddice alla comune esperienza ed è recisamente escluso dal Croce; o la produzione delle qualità psichiche individuali semplici o complesse (sensazioni, percezioni, sentimenti, ecc.) non è opera della fantasia, e può esistere una conoscenza dell'individuale concreto senza l'intuizione estetica » (p. 11). Secondo l'A. — e quest'osservazione è veramente fondamentale — « l'intuizione dell'individuale concreto, che il Croce mette a principio, si può solo avere in uno stadio disinteressato di osservazione; sicchè essa non è anteriore, ma si svolge parallelamente alla formazione dei primi universali, mentre la funzione teoretica si va emancipando dalla schiavitù delle esigenze pratiche. L'ultima a svolgersi è la funzione estetica, che presuppone l'indipendenza da ogni interesse utilitario e da ogni curiosità puramente teoretica di cogliere le cose nella loro esistenza reale, coi caratteri che sono loro inerenti » (p. 31). Come tale la funzione estetica si distingue profondamente da quella teoretica e da quella critica.

(6) *La creazione nell'Arte e nella Natura*, p. 17.

dove la creatrice potenza delle cose giunge alla piena consapevolezza di se medesima. È solo acquistando coscienza di sè che la materia si fa spirito, che la natura si fa arte: non si può parlare di attività estetica se l'individuo concreto non è posto in intima connessione con un'anima che l'ha creato sapendo di trarlo dalla propria sostanza. Togliete questa coscienza e il fantasma di bellezza diventerà un oggetto reale, l'arte cederà il posto alla natura » (7). E in ciò la contemplazione estetica si distingue profondamente dalla semplice percezione delle cose: « l'attività estetica comincia ad esplicarsi quando non riconosciamo le forme naturali come oggetti indipendenti da noi, ma ci sentiamo capaci di ricrearle con piena consapevolezza di esprimerle dalla nostra sostanza spirituale » (8). L'arte dunque, pur distinguendosi dalla natura, non è che la natura stessa giunta alla consapevolezza delle sue creazioni (9).

Ecco come l'A., sotto l'influsso dello Schelling, del Bergson e del Croce, sulla base di una concezione estetica dell'universo, reagisce al meccanismo scientifico. Ma nemmeno questa volta misconosce il valore della scienza; vuol dire soltanto questo: c'è qualcosa nella realtà che sfugge a qualunque formula e che può essere colta dall'esperienza estetica soltanto e da quella etica, le quali dunque completano (e non che si oppongano o annullino) il sapere scientifico (10).

A questo punto all'A. si presentava la necessità di approfondire due problemi: dimostrare come il concetto scientifico non sia un impoverimento, ma un'integrazione delle intuizioni individuali; e chiarire meglio, da un punto di vista più fondato speculativamente che non

(7) *Ibid.*, pp. 21-25.
(8) *Ibid.*, p. 22.
(9) *Ibid.*, p. 31.
(10) Su questo problema l'A. insiste nell'altro saggio *La reazione al positivismo* (estr. dalla « Rivista filosofica », maggio-giugno 1906 e poi nel vol. *L'Estetica di Croce*, ecc.). Reagendo alle arbitrarie costruzioni del positivismo, che tutto pretendeva ridurre a scienza, l'A. combatte l'eccesso opposto di svalutare e di disprezzare la scienza (p. 15).

fosse l'estetico, la collaborazione tra la natura e lo spirito. Dalla trattazione del primo problema nacque *La reazione idealistica contro la scienza*, una delle migliori opere storico-teoretiche italiane del nostro secolo, e dall'approfondimento dell'altro trassero origine le *Linee di una concezione spiritualistica del mondo*.

La reazione idealistica è una bella battaglia combattuta contro l'irrazionalismo del tempo e in favore del valore gnoseologico delle scienze. L'A. è d'accordo nel combattere l'intellettualismo e le angustie dello scientismo positivista, ma considera la reazione esagerata e condanna l'esaltazione del sentimento, della volontà e della fantasia e di tutte le forze oscure e primitive dell'istinto. In tal modo, egli dice, « esaltata la cieca potenza dell'impulso, rinnegata la sicura guida dell'intelletto, si apriva l'adito ad ogni speculazione arbitraria; donde quel confusionismo filosofico che da una ventina d'anni annebbia il pensiero e che si nasconde sotto la pomposa etichetta d'idealismo » (11). In quest'opera di demolizione dell'intellettualismo filosofi e scienziati andavano d'accordo. Gli scienziati, spinti da nuove scoperte e da nuove concezioni, mettevano in rilievo l'opera attiva dello spirito nella costruzione delle teorie e delle leggi scientifiche e, ciò facendo, davano man forte alle correnti filosofiche irrazionalistiche, che rivendicavano il valore dell'atteggiamento estetico e dell'attività pratica dello spirito. Con questa reciproca collaborazione l'intellettualismo fu battuto in breccia, ma il movimento di reazione finì per estendersi fino a negare alla scienza non solo ogni ufficio speculativo, ma anche ogni valore teoretico. L'A. circa queste conseguenze prende posizione contraria: tutte le correnti irrazionalistiche e le nuove teorie scientifiche hanno ragione nel reagire all'intellettualismo, al positivismo, al culto della scienza e del meccanicismo fisico e psichico, ma hanno il torto di trarre da questa critica esatta e feconda le conseguenze ingiustificate ed assurde di negare il valore teoretico della scienza, e quello ineliminabile e insostituibile dell'in-

(11) *La reazione* ecc., p. 2.

telletto, negazione possibile solo a patto che si neghi il valore della stessa conoscenza umana. I critici dell'intellettualismo — osservazione questa molto acuta — non si accorgono che, quando credono di aver liquidato l'intellettualismo, sono ancora più intellettualisti dei loro avversari. Proprio perchè combattono il concetto, essi continuano a contrapporre una conoscenza astratta a una presunta attività concreta, mentre quella conoscenza astratta non ha più ragione di essere, una volta che l'universale filosofico e scientifico è anch'esso una conoscenza concreta, in quanto la funzione intellettiva non è eliminazione, ma integrazione delle intuizioni particolari. In altri termini, le correnti idealistiche moderne hanno avuto il grave torto di non sapere vedere altra conoscenza intellettiva oltre quella del vecchio intellettualismo e di aver fatto senza distinzione guerra a qualunque forma di conoscenza concettuale, mentre non è da combattere la conoscenza concettuale, ma il vecchio modo intellettualistico d'intendere il concetto (12).

---

(12) Con questo presupposto teoretico come fondamento, l'A. esamina tutte le correnti idealistiche e scientifiche contemporanee: nuove dottrine della conoscenza (parte I.a) e nuove teorie della matematica e della fisica (Parte II). Seguire l'Aliotta in questa esposizione chiara e precisa, accompagnata da una critica acuta e conclusiva, esorbita dai limiti del nostro lavoro. Merita però un particolare rilievo, anche per il pensiero dell'A., la critica della *teoria economica* della scienza. L'A. la discute sia nella forma filosofica che ha avuto con l'Avenarius, col Mach e col Croce, e sia in quella scientifica del Duhem, il quale afferma che la scienza *descrive*, ma non *spiega* i fenomeni. L'A. difende energicamente i diritti delle categorie dell'intelligenza nell'intendimento dei fenomeni naturali. E questo punto di vista è difeso contro tutte le forme di volontarismo, di empirio-criticismo, di neo-hegelismo, di contingentismo, d'intuizionismo, di pragmatismo, ecc. Questi indirizzi, secondo l'A., hanno importanza per aver distrutto le astratte costruzioni della metafisica, per aver detto alla scienza che le formule « non possono e non debbono pretendere d'esaurire tutta la realtà nella pienezza delle sue molteplici forme ». Solo la filosofia può reintegrare nella sua concretezza il mondo della coscienza e superare l'unilateralità e il frammentarismo degli schemi scientifici. L'esperienza scientifica non è sufficiente e la filosofia, se vuole darci una concezione totale del mondo, deve tener conto dell'arte e della vita morale. Non dunque sacrificare l'intelligen-

Questa discussione del problema della conoscenza in rapporto alla filosofia in generale, ha portato l'A. ad una intuizione del mondo diversa da quella panteistica di sapore schellingiano. Egli si è orientato verso una forma di teismo, cioè è stato condotto a distinguere la Personalità divina dal mondo e dalle persone umane. Tuttavia le *Linee di una concezione spiritualistica del mondo* restano come momento accessorio nel pensiero dell'A.

È vero che l'A. nella sua prolusione all'Università di Padova, *Gli eterni problemi e la crisi dell'idealismo italiano,* dimostra come l'idealismo assoluto non possa dare una risposta agli eterni problemi dello spirito, cioè a quello che tutti li racchiude: il significato dell'esistenza; così come non l'aveva saputo dare il positivismo con i suoi ammonimenti di accontentarsi dei fatti che si osservano e di rinunciare alla soluzione dei problemi metafisici; ma egli nel rispondere alla domanda: — perchè io debbo vivere? — conserva la sua posizione gnoseologica, ma non accenna più alla sua integrazione teistica. Anzi, in ulteriori scritti, come quello su *Il nuovo realismo in Inghilterra e in America* (13) e l'altro *Verso il nuovo realismo*, delinea la sua teoria della conoscenza in modo da escludere ancor più il teismo.

---

za alle aspirazioni mistiche, nè, d'altra parte, sacrificare i diritti del sentimento e della volontà alla fredda indifferenza dell'intelletto. Sono due posizioni unilaterali e frammentarie che non colgono la realtà, in quanto questa sta nella sintesi e non nel frammento. « Ristabilire la pienezza della personalità cosciente senza nessuna mutilazione arbitraria; riconoscere a tutte e tre le funzioni fondamentali dello spirito un valore proprio ed autonomo, cercando nell'unità del soggetto umano, e non in un preteso dominio dell'uno sull'altra la loro sintesi concreta: ecco l'unica maniera efficace per comporre il secolare dissidio delle energie spirituali. Ogni tentativo di ridurre o subordinare l'una all'altra, mentre è condannato a fallire, perchè ogni funzione della coscienza ha caratteri ed esigenze proprie, che le altre non possono in alcun modo soddisfare, conduce necessariamente ad un'eccessiva reazione in senso opposto, perchè lo spirito tende ad affermarsi nella sua interezza e non patisce diminuzioni e impoverimenti » pp. 525-26).

(13) « La Cult. filos. », f. 6, 1915.

Il realismo che egli propugna nel secondo saggio citato (14), è quello che pone la coscienza, che pur si realizza attraverso le condizioni fisiche, come qualcosa di superiore al puro mondo naturale (15). È arbitrario ridurre tutto l'universo a pensiero come fa l'idealista, ma « è egualmente arbitrario considerare la coscienza come una cosa fra le altre cose, mettendola al medesimo livello degli oggetti fisici » (16). Con l'attività del nostro spirito noi continuiamo quel processo evolutivo che nella natura rimane incompiuto.

b) *L'atto concreto di esperienza e le sue applicazioni.* — La relazione soggetto-oggetto è il fatto concreto di esperienza, originario ed inspiegabile. Questa posizione gnoseologica, fondata sul rapporto ineliminabile soggetto-oggetto, l'A. ha mantenuto e sviluppato fino ad oggi. E con ciò passiamo all'ultima fase del suo pensiero, nato da una lunga meditazione del problema del male, dalla crisi della guerra mondiale e sotto l'influsso di W. James e di F. C. S. Schiller. Esso comincia col libro *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza* (1917) e si sviluppa e completa per la parte gnoseologica nei saggi: *La teoria di Einstein e le mutevoli prospettive del mondo* (1922), *Realismo e idealismo* (1922), *Il problema di Dio e il nuovo pluralismo* (1924), *L'esperimento nelle scienze, nella filosofia e nella religione* (1936).

La guerra eterna è il libro più commosso e drammatico dell' A. Qual'è il significato dell'esistenza, del dramma eterno che è la vita dell'universo? L'A. comincia col criticare il pessimismo e il naturalismo, che contrastano col dato di esperienza, il quale non mi attesta che la mia vita è priva di significato: « io mi sento un individuo capace d'iniziative, che ha l'orgoglio delle sue vittorie e arrossisce delle proprie sconfitte; è questa la realtà umana, concreta, è questo veramente il fatto; il determinismo invece, anche nelle sue forme più raffinate, è una teoria » (17). La libertà è un'esperienza in-

(14) « Riv. pedag. », I, 1915.
(15) *Ibid.*, p. 146.
(16) *Ibid.*, p. 158.
(17) *La guerra eterna*, p. 17.

teriore indiscutibile, come un fatto di esperienza è la mia personalità. E il fatto di esperienza è la realtà in ciò che essa è di più vivo e di più concreto; trascenderlo ci è assolutamente impossibile: esso è tutta la realtà. « Ciò che noi percepiamo non è l'apparire di qualcosa di più reale, ma è esso stesso la realtà, della quale non possiamo dubitare, senza mettere in dubbio nel medesimo tempo l'esistenza del mondo, che attraverso quei fenomeni si rivela » (18). Esso contiene in sè come momenti necessari, distinti ma fusi insieme in una sintesi viva, l'aspetto soggettivo e l'oggettivo. L'unità « ci è data nell'atto stesso della nostra coscienza, nella quale il soggetto non è mai separato dall'oggetto, ma l'uno vive solo nella sua concreta relazione con l'altro ». Nessuno dei due termini è derivabile dall'altro. Naturalismo e idealismo urtano contro il fatto concreto d'esperienza. Il contenuto del fatto concreto d'esperienza non è tutto *a posteriori*: vi è in esso una forma soggettiva — coscienza, io, spirito, — che si distingue sia dalla vecchia sostanza dello spiritualismo tradizionale, sia dallo spirito universale dell'idealismo assoluto; ed è *a priori*, « perchè nessuna esperienza è concepibile che non si attui in quella forma » (19). La realtà è, dunque, la sintesi concreta dell'attività empirica, consistente nella relazione soggetto-oggetto, che, fuori della sintesi originaria e inderivabile, sono due astrazioni (20).

Ma l'esperienza vissuta nella concretezza della mia coscienza individuale non esaurisce tutta la realtà: essa ha dunque bisogno di essere integrata e completata. Alla *integrazione* dell'esperienza tende appunto il processo della conoscenza scientifica e filosofica. In questo processo bisogna però considerare sempre come realtà insostituibile la nostra immediata esperienza: integrarla non significa appunto sostituirla. Questo lavoro d'integrazione o lavorio di unificazione delle varie esperienze particolari comincia con la percezione e culmina nel

---

(18) *Ibid.*, p. 29.
(19) *Ibid.*, p. 53.
(20) *Ibid.*, pp. 58-59.

concetto. Le varie teorie scientifiche e filosofiche, in questo senso, non sono altro che varii punti di vista che ci permettono più vaste e complete armonie di esperienze particolari. Non bisogna però considerarle come entità reali fuori della concreta sintesi del pensiero, per evitare l'assurdità di certe forme di realismo scientifico, contro le quali ha giustamente reagito il fenomenismo. « Il concetto scientifico ha soltanto la stessa funzione d'un ultramicroscopio: allarga i confini della nostra esperienza, ma non ci fa per nulla uscire da essa » (21). Il concetto, come entità semplice, non esiste, nè fuori, nè dentro il nostro pensiero (22): esso non può esser posto come entità indipendente dalla sintesi dell'esperienza e persistente fuori di ogni relazione col soggetto (22).

Ma prima di questa relazione gli oggetti esistono? E che cosa era la realtà prima che nascessero gli uomini e gli animali? A queste domande l'Aliotta risponde che « i soggetti sono *ab aeterno*, come *ab aeterno* pulsa il ritmo dell'esperienza, che solo in essi ha vita concreta » (23). È possibile dalle superbe altezze dello spirito umano discendere a forme sempre più rudimentali di esperienza, ma questo limite non si può oltrepassare. « Una pluralità di soggetti d'esperienza, più o meno ricchi di contenuto nella loro vita psichica, ecco il risultato a cui la nostra analisi ci conduce; centri attivi, dotati di spontaneità, che tendevano alla propria conservazione, al proprio sviluppo; anime non chiuse in se stesse, nella loro intima soggettività che non ha finestre al di fuori, ma viventi della vita dell'universo, che risentono in sè con varii gradi di coscienza. Se abbiamo insistito sul carattere della sintesi soggettiva, non meno energicamente dobbiamo insistere sull'aspetto oggettivo dell'esperienza. Non c'è coscienza di sè che non sia nel medesimo tempo coscienza d'un mondo diverso da sè, non v'è esperienza che non sia esperienza d'un ogget-

(21) *Ibid.*, p. 73.
(22) *Ibid.*, p. 87; 95.
(23) *Ibid.*, p. 99.

to » (24). Il mondo non è qualcosa che stia fuori delle attività empiriche dei soggetti, ma è la stessa esperienza che si svolge nei suoi innumerevoli centri di vita e ascende così nel suo moto incessante a forme superiori di realtà. « Le cose esistono, sono nella loro perenne relazione con la mia coscienza, la quale, alla sua volta, non esiste se non per i suoi perenni rapporti con le cose » (25). I soggetti, come non hanno avuto origine, così non avranno mai fine: noi siamo dunque *ab aeterno* ed eternamente viviamo. Il morire dell'anima è un rinascere eterno e nella sua inesauribile potenza è l'avvenire del mondo (26). Ecco la eternità delle anime che l'A. è disposto a riconoscere.

C'è però un'altra ipotesi: i soggetti particolari potrebbero trarre la loro origine da un Soggetto universale, il solo veramente eterno. L'A. scarta, senz'altro, la ipotesi dell'Essere assoluto e perfettissimo perch'essa nega la responsabilità e il valore dell'attività umana e non può assolutamente spiegare l'origine del male e la pluralità dei soggetti. Di fronte alle stesse difficoltà si trovano pure le varie forme d'idealismo assoluto, costrette a negare la realtà del male, perchè negano la pluralità delle anime, una volta ammessa l'idea di un unico Soggetto spirituale. La sorgente del male è invece, per l'A., « nel disordinato conflitto dei voleri », mentre la sorgente di ogni elevazione delle anime è « nel loro progressivo coadiuvarsi ». « Ciascun soggetto d'esperienza non ha in sè fin da principio disegnato il compito che deve eseguire, il cammino che deve percorrere, in modo che in ogni momento armonizzi con gli altri nel piano divino del migliore dei mondi possibili; ma deve da se medesimo, senza alcun aiuto d'una provvidenza trascendente o immanente, trovare la sua strada, cercando di giungere a una fase di vita sociale, dove i suoi sforzi non rimangano inefficaci urtando contro opposti voleri, ma le varie attività si sommano in una direzione comune » (27).

(24) *Ibid*, p. 104.
(25) *Ibid.*, p. 111.
(26) *Ibid.*, p. 124.
(27) *Ibid.*, pp. 164-65.

Nella vita non c'è certezza, ma « solo perchè in essa c'è qualche rischio da correre, noi sentiamo la sua tragica grandezza » (28). Là dove io vedo la quiete è invece un moto incessante e la persistenza neppure nel mondo materiale è assoluta. Nelle fasi inferiori di connessione delle varie attività cosmiche, c'è lo stesso conflitto della società umana, la cui realtà vivente è appunto il conflitto delle individuali spontaneità degli spiriti coscienti (29). Il meccanismo non esiste in nessuna forma di vita.

È vano sperare in una completa armonia dei conflitti, nè di ciò dobbiamo lamentarci, perchè vale la pena di vivere a patto che l'opera del mondo non sia mai perfetta. C'è la lotta e c'è la cooperazione; la cooperazione attraverso l'urto e la lotta: ecco il dramma dell'esistenza, di cui noi siamo attori e spettatori. Le varie forme d'esperienza indistinta vanno sempre aggruppandosi attraverso i conflitti. Si può, attraverso la guerra eterna, tornare alla fase dell'esperienza indistinta, ma la vita non può essere mai annullata. Attraverso il conflitto delle azioni e non con le astrazioni e le chiacchiere si compongono i vivi interessi sociali in superiori armonie. « Provando e riprovando: è norma non solo dell'invenzione scientifica, ma di qualsiasi progresso della vita. La guerra è il grandioso cimento che mette a prova i nostri ideali, come l'esperimento decide della verità delle ipotesi fisiche » (30). Questa è la storia, o meglio lo svolgimento della vita universa attraverso la sua storia.

Nel volume *La teoria di Einstein e le mutevoli prospettive del mondo* l'Aliotta sviluppa questa sua posizione con maggiore sistematicità e da un punto di vista più strettamente gnoseologico. Esposto, con quella chiarezza che gli è propria, il principio della relatività di Einstein, l'A. si sforza d'intenderne il significato filosofico. Nella teoria di Einstein egli trova, diciamo così, quasi la conferma scientifica del suo relativismo.

---

(28) *Ibid.*, p. 167.
(29) Ibid., p. 172.
(30) *Ibid.*, p. 201.

Non si può parlare di una realtà in sè, ma solo di una realtà in rapporto col soggetto. Tutte le variabili prospettive dei diversi individui sono egualmente reali ciascuna dal suo punto di vista e la realtà è proprio nelle varie esperienze concrete e non in un'assurda cosa in sè. L'universo è l'insieme di queste variabili prospettive, ma ogni visione particolare non è tutta la realtà. « Tutte le prospettive sono vere, ma non tutte hanno lo stesso grado di verità; ne possiede uno maggiore quella che è più completa, che abbraccia un più esteso orizzonte, che concilia anche punti di vista diversi, superando la loro unilateralità e integrandoli in una visione più ricca, più armonica e piena » (31). Questo relativismo non va confuso con lo scetticismo. Lo scetticismo nasce quando si considera relativa la nostra conoscenza ed assoluta la realtà; ma quando si dice che questa realtà in sè non esiste e che reali sono le stesse relazioni, che anzi la realtà non è che un insieme di relazioni, allora lo scetticismo non ha ragione di essere. « L'urto dei pensieri non è una prova che la verità sia inaccessibile, anzi esso medesimo è la verità » (32).

Un ripensamento di queste teorie è il libro *Relativismo e idealismo*, l'opera più matura dell'A., densa e lineare sia nella critica serrata ed acutissima delle varie teorie, sia nell'esposizione limpida del proprio pensiero. Vi sono criticate tutte le forme di realismo da quello ingenuo a quello fenomenistico; le due forme d'idealismo gnoseologico, l'empirico e il trascendentale; la nuova filosofia dell'esperienza e il razionalismo matematico; la dialettica dello Hegel e dei nuovi hegeliani.

L'A. riconosce i meriti e i difetti di ognuna di queste teorie, vedute manchevoli e unilaterali, con le quali egli misura il suo relativismo, anch'esso considerato, coerentemente, come un'ipotesi che si sottopone all'esperimento sociale. Relativismo, ripetiamo, che non è scetticismo, perchè « il relativo è esso stesso la realtà e non lascia nulla fuori di sè » (33). Ogni prospettiva individuale è

(31) *La teoria di Einstein*, p. 37.
(32) *Ibid.*, p. 103.
(33) *Relat. e idealismo*, p. 92.

una realtà dal suo punto di vista, ma non tutte sono reali e vere nel medesimo grado (34. « Relativismo non significa dunque assenza di gradazione e di progresso; ma solo che ogni superiore grado di realtà e di verità che noi possiamo conquistare è tale *rispetto a un grado inferiore* e non si può mai considerare come un punto di vista ultimo e assoluto. Per quanto sia alta la cima da noi conquistata, altre più eccelse vette rimangono alle vittorie del nostro spirito ». Un punto di vista assoluto non esiste « e i diversi pretesi assoluti, l'un contro l'altro armati, se vorranno intendere la possibilità della loro coesistenza, dovranno rassegnarsi a discendere nella sfera del relativo » (35). Nè la mancanza dell'idea di un sapere assoluto toglie ogni possibilità di misurare i gradi di verità, in quanto questa misura si ottiene con l'esperimento storico. Ogni punto di vista trova il suo collaudo nella maggiore o minore armonia che realizza. Ciò esclude ogni possibilità d'individualismo, il quale esclude il relativismo. L'individuo isolato è un mito, come un mito è la verità assoluta, su cui si possa placidamente dormire e ad essa bisogna sostituire « una fede operosa nella nostra umana energia creatrice di valori sempre più alti » (36). È necessario un concreto sperimentalismo, « non soltanto per la prova delle verità scientifiche, ma anche di quelle filosofiche » (37).

Nell'ultimo decennio l'A. ha meditato sul suo « ra-

---

(34) *Ibid.*, p. 94.

(35) *Ibid.*, pp. 94-95.

(36) *Ibid.*, p. 99.

(37) *Ibid.*, p. 97. — All'esame e alla critica di recenti teorie filosofiche l'A. applica questa sua filosofia nel volume *Il problema di Dio e il nuovo pluralismo*. Metà del libro è dedicata alla discussione del pluralismo contemporaneo, dalla sua genesi fino alle sue varie manifestazioni in Renouvier, nello Schiller, nel James, ecc., e per conseguenza al problema di Dio, la discussione del quale è estesa a Boutroux, Bergson, Alexander, Pringle-Pattison, ecc. Per l'A. il significato della religione e il problema di Dio devono esser posti in questi termini: « La filosofia nella sua sintesi ideale non ci dà la pienezza dell'essere. Ci fa assurgere all'unità pensata, cercando di comporre i dissidi delle idee in accordi superiori; ma non ci offre l'unità veramente vissuta. In essa perciò il nostro spirito non ritrova intero se stesso. L'armonia dei pensieri non ci ba-

dicale sperimentalismo » e piuttosto che formulare punti di vista nuovi, ha cercato di mostrarne la fecondità, facendone applicazione alle scienze, alla filosofia, alla religione, all'arte. A questo mira l'altro lavoro *L'esperimento nelle scienze, nella filosofia e nella religione.* L'esperimento scientifico non vale solo per le misure, ma per qualunque forma di attività del soggetto. Per intendere ciò è necessario tener conto del significato speculativo che l'A. gli dà. « L'esperimento, così nel suo punto di partenza come in quello di arrivo, è una modificazione attiva della realtà: non serve a riprodurre un ordine di cose e di fatti in sè, quali il grossolano realismo li finge all'immaginazione volgare, ma produce sempre qualcosa di nuovo » (38). Così inteso, provare la verità di una teoria, significa vedere quali accordi essa riesca a realizzare. La scelta del punto di vista più conveniente non può essere decisa a priori, « ma solo l'esperimento può stabilire, rispetto al fine che vogliamo raggiungere, all'azione che vogliamo compiere nel mondo, quale veduta sintetica sia preferibile » (39). Questa prova sperimentale vale per la logica, per la metafisica, per la religione; e in essa trova pure la sua soluzione il problema di Hegel, cioè di una logica concreta. Provando e riprovando, senza nulla di prestabilito e di determinato astrattamente, ecco il ritmo dell'esistenza, lo sperimentalismo dell'A. Perchè la storia abbia un signifi-

---

sta; noi vogliamo sentire ed esser veramente un'anima sola. Non vogliamo solo concepire, vogliamo anche realizzare la concreta unità della vita. In ciò sta appunto il significato della religione. L'amore del prossimo e l'amore di Dio sono in fondo la medesima aspirazione verso questa armonia delle nostre esperienze vissute. Accordo ed amore che non debbono essere staticamente intesi, come definitiva armonia in cui l'essere si acqueti, ma come accordo che ci fa sperare altri accordi più pieni, come amore che ci apre l'anima alla fede di amori più alti. L'esperienza del Divino non è il contatto o l'assorbimento di un'infinita immobilità, ma il sentimento dinamico di un'attività inesauribile che ci fa partecipi di una potenza creatrice che non ha fine » (p. 177). Così l'A. conserva sempre il concetto di Dio come perenne attività creatrice e non come entità immobile.

(38) *L'esperimento* ecc., p. 12.

(39) *Ibid.*, p. 26.

cato, occorre la possibilità d'un reale progresso, ma anche d'un reale decadimento. « La vita ha un senso solo se l'alternativa del bene e del male comporta un rischio assoluto; se la nostra azione può produrre un effettivo accrescimento della realtà o un'effettiva diminuzione; se la salvazione del mondo non è certa, ma sospesa almeno in parte allo sforzo della nostra volontà » (40).

c) *Considerazioni critiche.* — Oltre agl'innegabili meriti storici, di cui abbiamo già detto, all'A. vanno riconosciuti non meno innegabili meriti speculativi, quali che possano essere i dissensi con la sua dottrina. Egli si è impegnato a difendere validamente il valore conoscitivo della scienza e del concetto scientifico. Ma ciò che costituisce la vera originalità del suo pensiero è il principio dell'atto concreto di esperienza dall'A. sviluppato con ricchezza di vedute. L'atto concreto di esperienza deve nello stesso tempo soddisfare, per l'A., la esigenza fondamentale della filosofia contemporanea —

---

(40) *Ibid.*, p. 97. — Sul concetto della vita come « rischio » e « sacrificio » l'A. ha insistito nei suoi più recenti articoli. La fede, per l'A., è pensiero operante. Essa « comporta sempre un certo rischio: non è evidenza intellettuale che si imponga con necessità, ma atto libero di scelta che include sempre la possibilità di alternative diverse. Non è dogmatico apriorismo, ma azione che si mette a prova nell'esperimento e nell'urto delle forze reali. La riuscita dell'esperimento la rinvigorisce, ma non dissipa mai l'alone d'incertezza da cui è circonfusa » (*La fede dell'uomo operante*, « Logos », II, 1941, p. 193).

L'A. ha definito recentemente anche la sua concezione dell'arte: « l'arte è l'espressione della soggettività individuale » (*La estetica di Kant e degli idealisti romantici*, p. 360). Ciò non significa che egli accolga « l'esagerato individualismo romantico », tanto è vero che, per lui, nell'arte si realizza la concreta armonia delle soggettività, « che non ne cancella le impronte individuali, ma le eleva ad una superiore individualità in una sfera che sempre più si allarga, nello sforzo di liberarle dalla loro finitudine ». Perciò la definizione di sopra può così completarsi: « L'arte è la creazione di forme sempre più ricche, comprensive ed armoniche, in cui si accordano le soggettività individuali » (*ivi*, pp. 361-62). Da qui la conseguenza che « l'arte esiste solo per una spirituale collaborazione e perciò si svolge nella storia, accoglie in sè nuove armonie, si arricchisce di nuovi contenuti nelle anime che la contemplano attraverso i secoli ».

eliminazione di ogni residuo d'intellettualistico — ed ancora le due esigenze dell'oggettività e della soggettività, evitando in pari tempo i difetti del positivismo, che negava i diritti dello spirito e quelli dell'idealismo che nega i diritti della realtà dell'oggetto. Onde, molte critiche che si son mosse all'idealismo nell'attuale periodo di revisione, se ben si esamina, sono già state mosse da circa venti anni dall'A.; mentre alcune delle forme del cosidetto realismo odierno non sono che variazioni del suo atto concreto di esperienza. È da notare ancora nell'A. quel senso pieno della concretezza della vita nelle sue luci e nelle sue ombre, nelle sue armonie e nei suoi conflitti. La vita è proiettata sempre nel futuro, colta nella speranza di sempre nuove conquiste, nel suo porsi sotto l'insegna della battaglia, che vale la pena combattere, perchè, come tutte le battaglie, è sempre di esito incerto. Il problema dell'unità dell'esperienza è centrale nell'A. ed è costantemente perseguito.

Tuttavia la posizione dell'A. presenta non poche difficoltà. Come mai da alcune forme se ne svolgono altre nuove? L'A., come sappiamo, risponde che l'attività dello spirito crea sempre nuove forme più comprensive e più armoniche, nuovi punti di vista più alti e più ampi. Ma evidentemente con ciò è riaffermato il fatto di esperienza che da alcune forme se ne svolgono altre, ma non è per nulla spiegato *perchè* si svolgano. Egli dice: le teorie scientifiche, l'arte, la religione, la filosofia sono varii modi di armonizzare le esperienze particolari. Io chiedo: come nascono questi varii modi? Perchè prevale ora l'uno ora l'altro? In che rapporto stanno tra loro e con l'unità ineliminabile dello spirito? L'A. non può rispondere altro che questo è il fatto concreto di esperienza e che non è possibile chiedere altro. Malgrado ciò, io insisto ancora: qual'è l'origine e il fine ultimo dell'atto concreto di esperienza? Cioè in termini categorici chiedo: qual'è il fondamento metafisico della conoscenza? L'A. risponde: l'atto concreto di esperienza è un fatto primitivo ed originario, che è impossibile ed anche non necessario spiegare. Che sia impossibile è una affermazione e prendiamo atto della posizione di agno-

sticismo; che non sia necessario lo neghiamo, in base ad un'esigenza stessa dell'Aliotta, che cioè l'uomo non si rassegna mai a restare incarcerato nei limiti dell'esperienza. Nè vale dire che la relazione soggetto-oggetto è la realtà, tutta la realtà, perchè in questo caso l'A. risolverebbe una posizione gnoseologica in una verità metafisica. La differenza con l'agnosticismo sarebbe questa: gli agnostici dicono: contentatevi dell'esperienza e non chiedete altro: l'altro è inconoscibile; l'A. dice: non cercate di uscire fuori dell'esperienza, per il semplice motivo che l'altro, al di fuori, non che sia inconoscibile, non esiste: è una astrazione, una finzione... Osserviamo: come fa l'A. ad affermare che non esiste? In ciò è in contraddizione col suo relativismo. Il dire che il *quid* oltre l'esperienza non esiste è già un uscire fuori dall'esperienza, cosa che l'A. dichiara impossibile. La coerenza invece reclama che, posta la relazione come l'unico atto di conoscenza, bisogna dire soltanto che questo è il modo come noi conosciamo, ma non che questo modo sia la realtà e peggio ancora che fuori di esso non vi sia altra realtà. Inoltre: se l'atto concreto di esperienza fosse tutta la realtà, in me non dovrebbe sorgere in nessun modo l'esigenza di un'altra realtà al di là della relazione soggetto-oggetto. L'A. spesso riporta i problemi all'atto di esperienza e spesso nelle sue critiche ad altre teorie osserva: questo non ci è attestato dalla esperienza. Mi permetta che anch'io riporti lui a questo sano criterio e dica: non ci è attestato dall'esperienza che noi consideriamo tutto il reale esaurito nella relazione, cioè nell'esperienza stessa. La mia esperienza interiore pone sempre risorgente l'esigenza di qualcosa che è al di là dell'esperienza. Debbo dire che questa esperienza interiore è falsa, è un'illusione? Se sì, io non vedo perchè non debba dire pure che è un'illusione l'atto concreto di esperienza che mi vuole incarcerare nei suoi limiti; se no, debbo concludere che è proprio l'esperienza stessa, quella più ricca e vera esperienza interiore, che per prima mi dice che, oltre la relazione, c'è ancora altro, e che essa non è tutta la realtà.

Ma l'A. ha tentato di dare un certo fondamento me-

tafisico al suo atto concreto di esperienza. Egli parla spesso, infatti, di « esperienza indistinta », cioè per lui possiamo da forme chiare e più armoniche di esperienza risalire a forme oscure indistinte, ma, per quanto risaliamo indietro e per quanto indistinta possa essere la esperienza, troviamo sempre un atto concreto di esperienza; cioè l'esperienza, « per quanto indistinta, per quanto oscura, è sempre *esperienza attuale* » e l'esperienza indistinta non contiene per lui, come per il Leibniz, « già preformato nell'oscura percezione della monade tutto il suo avvenire » (41). A me pare che questo chiarimento non sia soddisfacente. L'atto di esperienza come originario ed eterno diventa un'ipotesi metafisica, non una soluzione del problema dell'origine dell'esperienza. L'A. dice che questo problema non esiste. Io ribatto: riferiamoci alla nostra esperienza interiore. Mi dice essa che l'attività del mio spirito ha un principio o che il mio spirito è eterno? Io sento di non essere eterno; e se non sono eterno qual'è l'origine della mia anima? Non dica l'A. che io sono il risultato di un insieme di esperienze anteriori, perchè altrimenti egli rischia di cadere nella dottrina, tanto da lui criticata, di derivare il soggetto dall'oggetto. L'evoluzionismo, metafisicamente, non consente modificazioni: o si accetta o si respinge. Resta, dunque, aperto il problema dell'origine di ogni anima, come pure, l'abbiamo visto già, resta aperto quello del fine cui tende ogni anima oltre l'esperienza attuale.

A questo proposito l'A. parla di eternità delle anime e dice che noi siamo *ab aeterno* ed eternamente vivremo, ma lascia in sospeso il problema del destino che ci attende.

Così pure restano insoluti altri gravi problemi: come si spiega l'unità dell'esperienza? Chi mi garantisce quest'armonia tra l'oggetto e il soggetto? Perchè la realtà si lascia più facilmente inquadrare da una forma, anzichè da un'altra? Non è da ammettere di necessità una veduta teleologica, una specie d'inclinazione nelle

(41) *L'esperienza indistinta*, pp. 11, 13.

cose o oggetti a farsi armonizzare in sintesi varie e molteplici? Rinascerebbe così la necessità di quella veduta finalistica e teistica della fase anteriore del pensiero dell'Aliotta, rappresentata inadeguatamente dalle *Linee di una concezione spiritualistica del mondo*. Ad essa sembra ora tornare l'A., quando a fondamento di tutte le nostre aspirazioni pone l'atto di fede, che dà significato alla azione. « Il nostro fare sarebbe inutile e vano, se ciò che costruiamo faticosamente nei secoli, potesse da un momento all'altro inabissarsi nel nulla infinito. Vi è, dunque, alla radice della nostra azione un postulato religioso: la fede in una Coscienza Superiore dalla quale scaturisca l'imperativo dell'unità e ne garantisca la realizzazione. Si può negare astrattamente l'esistenza di Dio; e molti lo han fatto a parole; ma agendo, come uomini, persino nel più semplice dei loro movimenti, in quanto ne postulavano la riuscita, essi esprimevano in concreto la loro fede nella persistenza dell'ordine oggettivo e dell'invisibile Dio che l'assicura » (42). Ma questo è pragmatismo religioso, pura posizione psicologica, insufficiente a fondare il problema teologico.

---

(42) *La fede dell'uomo operante*, cit.. p. 208. Secondo l'A., « è un errore voler trasferire l'astratta logica, di cui la scienza si serve nel trattamento delle cose, al nostro agire verso le persone. È questo l'errore del naturalismo intellettualistico. Da esso derivano anche le aberrazioni dell'utilitarismo, della volontà di potenza, della civiltà industriale. La logica naturalistica è in ultima analisi la logica del dominio delle cose, che scaturisce dall'istinto di conservazione biologica, dalla lotta per l'esistenza materiale, ma al di sopra di essa vi è una logica più alta che sola vale e deve valere nei rapporti tra le persone spirituali; la logica dell'amore e del sacrificio » (*Il mio sperimentalismo*, nel vol. *Filos. ital. contemp.*, cit., p. 43). Tale distinzione tra logica delle cose e logica delle persone ha messo l'A., com'egli stesso dice, sulla via d'un rinnovato Cristianesimo. Infatti, la creazione o passaggio dall'Infinito al finito non si può spiegare nè con la vecchia logica nè con quella hegeliana, « ma si può solo comprendere come atto di sacrificio, come libera limitazione che Dio fa del proprio essere per comunicare la sua vita a persone spirituali capaci di propria iniziativa » (*ivi*, p. 44). Questi concetti erano già stati espressi nell'art. *Il sacrificio come significato del mondo* (Logos, II, 1941).

3. *La Scuola dell'Aliotta*: a) *la metafisica esistenziale di N. Abbagnano.* — L'Aliotta, oltre che un pensatore, è stato ed è un Maestro. Alla sua scuola si sono formati N. Abbagnano, L. Stefanini, M. F. Sciacca, C. Carbonara, R. Lazzarini, N. Petruzzellis, G. Rossi, G. Santonastaso, L. Giusso, P. Filiasi Carcano, ecc. (43). Come avviene, alcuni di questi scolari hanno seguito una direzione di pensiero diversa (come lo Stefanini, lo Sciacca, il Lazzarini, il Petruzzellis — di cui si parla nel cap. X — il Rossi, il Santonastaso, a cui si è già accennato), altri, invece, sono rimasti più vicini al maestro, pur con autonomia di pensiero, come il Carbonara (che ormai ha raggiunto una sua posizione personale), il Giusso e il Filiasi, mentre NICOLA ABBAGNANO (44), che prese le mosse dal relativismo dell'Aliotta, è oggi da noi il rappresentante più in vista dell'esistenzialismo e l'avremmo messo fuori di questo capitolo, se l'esistenzialismo italiano ci avesse fornito la materia per una trattazione a parte. Solo nell'Abbagnano esso ha, per ora, una fisionomia netta; negli altri o è esposto e ripetuto o assimilato a posizioni che non si possono dire esistenzialistiche.

L'Ab. esordì giovanissimo con un libro intelligente, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, nel quale dà battaglia a tutte le concezioni intellettualistiche, antiche e recenti, della verità, comprese quelle contemporanee che si presentano come anti-intellettualistiche, con lo scopo di mostrare « come il tentativo di ciascuna di queste concezioni di dare il fondamento e il criterio della verità, vale a dire di giustificarsi nel suo valore assoluto, e di giustificare perciò il valore assoluto dell'intelletto, della ragione o della coscienza come principio di spiegazione di sè e del mondo, termina necessariamente con uno

---

(43) Di altri scolari dell'A. che hanno dato qualche contributo teoretico facciamo cenno in seguito o nella Bibliografia.

(44) N. ABBAGNANO è nato a Salerno il 15 luglio 1901. Prof. per alcuni anni nei RR. Licei, dal 1936 al 1939 ha insegnato nella Facoltà di Magistero dell'Università di Torino e dal 1940 Storia della filos. nella Facoltà di Lettere della stessa Università.

scacco » (45). Il concetto fondamentale dell'A. è che ogni teoria della vita è uno schema astratto, che si lascia sfuggire la vita e la realtà (46). Non vi è *la verità*, ma *le* innumerevoli verità, simboli dei vari istanti della vita, ognuna delle quali è sempre un impoverimento della vita che simboleggia. La realtà è l'esperienza cangiante e il pensiero è la copia. Nel dualismo tra la vita e il pensiero è l'« intima tragedia dello spirito, sospeso tra l'abisso dell'esperienza irrazionale e il regno delle sue mutevoli prospettive ideali, e che pur mentre afferma vittorioso la sua propria verità, non può scorgere in essa che un punto luminoso, un fuggitivo bagliore, in una miriade di bagliori e punti variopinti e cangianti, in un caos immenso di colori e di luci » (47).

Dopo parecchi anni dedicati a ricerche storiche, l'Abbagnano, dal primitivo irrazionalismo, che però non significava negazione del valore del pensiero, è passato ad indagini critiche e sistematiche sul problema della conoscenza, sotto l'influenza della fenomenologia dello Husserl prima e poi anche di Heidegger e di altri esistenzialisti contemporanei. *La Fisica nuova* (1934), *Il principio della metafisica* (1936), *i Lineamenti di pedagogia* e soprattutto il denso e meditato volume *La struttura dell'esistenza* (1939) rappresentano i vari momenti della posizione dell'A.

Nella *Fisica nuova* (48) l'A. riduce la gnoseologia

(45) N. Abbagnano, *Metafisica ed esistenza*, nel vol. *Filos. ital. contemp.*, cit., p. 9.

(46) « ...il pensiero non è tutto, fuori di lui c'è la sua stessa vera sostanza, l'attività libera e creatrice che è il suo sostegno reale e la sua vera realtà, fuori di lui, quindi, vi è *tutta* la realtà » (*Le sorgenti* ecc., p. 90).

(47) *Ibid.*, p. 169.

(48) È utile riportare lo schema del lavoro dato dallo A. nella prefazione: « Mi trovo in obbligo di delimitare, nella maniera più netta, i limiti rispettivi della scienza e della filosofia (I parte); dovendo poi risalire, dalle linee essenziali dello sviluppo delle dottrine fisiche (segnate nella II parte), ai loro fondamenti gnoseologici, giustificando, nello stesso tempo, via via, il mio procedimento (III parte). E, poichè in questo tentativo io mi trovavo inevitabilmente ad aver fatto affermazioni che valevano per ogni conoscenza, e non già soltanto per la conoscenza fisica, dovevo preliminarmente giustificare l'estensione della portata di quelle affermazioni ».

a dottrina della scienza. La scienza realizza l'organizzazione sistematica dell'esperienza volgare, per cui il mondo sensibile diventa realtà scientificamente controllabile e misurabile (49). Intesa così la scienza, essa ci serve per scoprire il principio trascendentale, che, trovato, si giustifica da sè nella sua assolutezza. Tale principio trascendentale, a sua volta, si trova attraverso la descrizione fenomenologica del fatto conoscitivo, per cui restano esclusi qualunque presupposto della ricerca gnoseologica e qualunque riferimento ontologico. Così l'A. riduce, con Kant, la gnoseologia a teoria della scienza, ma con Husserl si rivolge alla fenomenologia del conoscere. Scienza e filosofia sono però autonome e non si può la seconda subordinare alla prima (positivismo) o viceversa (idealismo). La scienza è un dato fenomenologico e la filosofia ha « il compito originale e positivo di stabilire le condizioni che garantiscono la validità della scienza, risalendo dal suo stato di fatto fenomenologicamente riconosciuto e descritto, ai presupposti ideali che lo rendono possibile » (50).

Ma qual'è il principio trascendentale che costituisce la gnoseologia? Non la sintesi del soggetto e dell'oggetto, nè l'Idea dello Hegel o l'atto del Gentile. Il principio trascendentale non dev'essere ontologizzato, ma colto nella sua pura logicità: esso è il pensiero fuori di ogni oggettività, come tensione logica, intesa come inesauribile potenzialità di sistematicità razionale.

Il principio trascendentale è qui inteso nella sua logicità o funzionalità; resta ancora da considerarlo nel suo essere. Ciò ha fatto l'Abbagnano negli scritti posteriori, che restano assorbiti dall'ultimo, *La struttura dell'esistenza* (51).

---

(49) *La fis. nuova*, p. 23.

(50) *Ibid.*, p. 34.

(51) Nel *Principio della Metafisica* l'A. pone il problema di una speculazione assolutamente prima ed autonoma. Come egli stesso scrive (*Metaf. ed esist.*, cit., p. 13): « Se il cuore (dicevo) ha ragioni che la ragione non comprende, si tratta di trovare una ragione che faccia valere come sue le ragioni del cuore. Ponevo così il problema di una metafisica che si autocostituisse in virtù della stessa esigenza della sua assoluta autonomia. A questa metafisica non avrebbe dovuto essere estraneo nulla di ciò che è

Il concetto di *struttura* nella speculazione dell'A. è centrale ed è il motivo che gli consente di dare al suo esistenzialismo un carattere positivo, che lo differenzia da quello di Heidegger (l'esistenza è definita « unicamente dal suo termine iniziale cioè dal suo rapporto col niente ») e dello Jaspers (l'essere non può raggiungere l'al di là del suo sforzo e tutto si riduce a questo « scacco » inevitabile, alla situazione finale). Per l'A., invece, bisogna considerare « lo sforzo verso l'essere non solo rispetto alla sua situazione iniziale nè solo rispetto alla sua situazione finale, ma *nell'unità della situazione finale con la situazione iniziale* ». La struttura è questa unità che « si costituisce col movimento che attua come situazione finale la stessa situazione iniziale *nel suo fondamento* ». Ma questo è la possibilità della situazione iniziale e « la struttura attua perciò come situazione finale la possibilità della situazione iniziale, che, a sua volta, fondata e giustificata dalla situazione finale, cioè dalla possibilità che essa instaura, è essa stessa possibilità: la situazione finale si rivela come *la possibilità di una possibilità* ». Quest'impostazione avvia l'analisi esistenziale ai seguenti primi risultati positivi: « 1) il costituirsi *dell'esistenza* in quanto struttura a problematicità pura; 2) il costituirsi *nell'esistenza* in quanto struttura della possibilità della possibilità o *possibilità trascendentale* » (52). Va bene che il costituirsi del *rapporto dell'essere con se stesso* è un *trascendere*, « ma è un trascendere che non è il distaccarsi sul niente della metafisica heideggeriana, nè la realizzazione dello scacco della metafisica jaspersiana; ma è l'individuarsi di una unità che, realizzandosi nella sua forma propria, costituisce al di là di

---

umano. Essa avrebbe dovuto realizzare in sè come elementi della sua costituzione sistematica tutti i fattori e le forze della vita che l'intelletto e la ragione tagliano fuori. Essa avrebbe dovuto risolvere nella sua autonomia e far valere come motivi autoctoni della sua organizzazione interiore le energie nascoste che nella loro semplicità originaria costituiscono il nucleo della vita umana, quelle energie che inutilmente la coscienza raziocinante ha sempre cercato di riassorbire in se stessa ».

(52) *La struttura dell'esistenza*, pp. 14-15.

sè l'essere universale del mondo e la coesistenza ». La struttura così giustifica « *l'identità essenziale* del movimento di costituzione dell'essere universale ». La struttura « non è, come l'esistenziale, una materia indifferenziata di possibilità: ma è l'individuazione di tale possibilità con l'atto di realizzarne il fondamento ». Su tali basi l'analisi esistenziale è diventata *analisi strutturale*, da cui l'A. ricava risultati positivi (53).

Noi non possiamo seguire l'A. nei particolari della sua costruzione e perciò ci limitiamo a fissare i punti essenziali del suo esistenzialismo. E, primo tra tutti, il concetto della filosofia quale « autorivelazione dell'essere come problema ». L'essere non è oggetto o presupposto del filosofare, ma la filosofia è *il* modo fondamentale dell'essere e perciò si rivela come *ontologia*. L'essere così inteso è possibilità pura e perciò l'ontologia è « la riduzione della vita al suo senso problematico » (54). Da qui l'altro concetto: l'esistenza umana, come indeterminazione e problematicità, s'identifica con la filosofia. La storicità della filosofia è connessa alla sua essenziale *umanità*. « L'uomo, in quanto esiste, è il problema del suo essere uomo: realizza la sua umanità nella domanda intorno al suo essere e nella ricerca di questo essere, che gli si presenta problematico ». L'uomo deve *realizzare problematicamente* il proprio essere e perciò la sua esistenza è filosofia (55). L'esistenza è, dunque, « l'essere che realizza nella propria struttura la possibilità dell'indeterminazione »; o, più concretamente, lo atto costitutivo dell'esistenza; è « il procedere al di là della situazione problematica; e questo procedere al di là è la costituzione della forma finale della struttura. L'esistere è dunque un passare oltre, un procedere al di là, un *trascendere* » (56). L'uomo, pertanto, esiste in quanto inizialmente ha dei limiti, che sono le sue possibilità, ma esiste davvero come uomo, in quanto pro-

---

(53) *Ibid.*, pp. 15-16.
(54) *Ibid.*, pp. 32-33.
(55) *Ibid.*, p. 190.
(56) *Ibid.*, p. 36; 39.

cede oltre, cioè *trascende* queste possibilità. L'uomo esiste in quanto fa proprio « compito appassionato » l'accettazione dei suoi limiti come tali e vuole in tal modo tutta la struttura dell'essere, che è la possibilità di tutte le possibilità.

È proprio a questo punto che la metafisica esistenziale dell'A. raggiunge i suoi motivi più suggestivi e, nello stesso tempo, mette se stessa alla prova del fuoco. Tale prova è rappresentata dalle pagine sul tempo, la storia, la norma, la morte (57). L'uomo è *ente*, cioè attuazione che, realizzandosi in una determinata possibilità e trascendendola, si rivela a se stesso come esistenza e possibilità indeterminata di tutte le possibilità. Il tempo è « la forma generale della possibilità limitativa » ed esprime la natura limitata dell'ente: « l'ente è limitato, perchè vive nel tempo » (58). Il tempo non è successione di momenti e perciò la sua determinazione fondamentale non è il presente, ma il futuro: « il modo d'essere dell'ente nella sua finitudine è definito dal futuro » (59). L'esistenza dell'ente è « *strutturalmente* il suo temporalizzarsi, il suo costituirsi in una finitudine che lo individua » e perciò il tempo non è

(57) Precedentemente l'A. determina tre momenti del movimento della struttura: l'*ente*, il *mondo*, la *coesistenza*. Da quanto abbiamo detto è chiaro che l'ente, per l'A., « è l'essere che si possiede nelle sue possibilità » (p. 53), cioè è l'uomo. Ma l'ente così non si possiede che in forma finita e riconquista l'infinità solo nella sua natura categoriale. E con ciò passiamo al concetto di mondo: « nell'atto della sua nascita l'ente trascende la forma nella quale si è costituito, determinando dinanzi a sè l'illimitato dominio dell'essere categoriale. La posizione dell'ente è la posizione di una totalità, della quale l'ente stesso fa parte: questa totalità è il *mondo* » (*Ibid.*, p. 71). La scienza è la conoscenza delle cose del mondo. Realizzandosi la struttura dell'ente più a fondo, nella sua trascendenza originaria si scopre un nuovo orizzonte esistenziale, « per il quale la limitazione della forma dell'ente è trascesa in un senso diverso da quello nel quale l'ente trascende la propria limitazione verso il mondo. Questo orizzonte è la *coesistenza* » (*Ibid.*, p. 92). L'ente, in quanto esiste, *coesiste* con altro ente e tale coesistenza è immediata: « l'*io* e il *tu* si costituiscono simultaneamente » (*Ibid.*, p. 97).

(58) *Ibid.*, pp. 109-110.

(59) *Ibid.*, p. 115.

dispersione dell'ente in una molteplicità di stati succedentisi, ma è « il *raccogliersi* dell'ente nell'unità della sua finitudine fondamentale ». Ma l'ente si temporalizza rispetto all'altro ente « e il costituirsi dell'ente nella situazione che lo individua nella sua finitudine è *l'accadere* dell'ente, la sua *storicità* fondamentale » (60). Ma « la storicità appartiene all'ente solo se esso arriva a costituirsi ad unità autentica nella struttura ». Perciò all'ente s'impone un'*opzione esistenziale*: da una parte « la struttura implica che l'ente faccia della propria finitudine la propria possibilità finale: essa è una *scelta* che l'ente fa del suo essere come propria possibilità ultima e decisiva »; e dall'altra la « dispersione banalizzante », che impedisce la scelta autentica della propria unità e il raggiungimento della possibilità trascendentale. Solo la scelta esistenziale vince la dispersione banalizzante e fa realizzare all'ente la propria unità autentica. La storia può definirsi « *la fedeltà al tempo* ». « L'accadere storico è l'atto con cui l'ente, riconoscendosi nella propria finitudine, l'assume a proprio rischio su di sè e la costituisce a propria forma finale nella possibilità trascendentale. L'atto di fedeltà implicito nella storicità è il *destino*. Si può chiamare destino la fedeltà dell'ente alla propria finitudine temporale » (61).

L'opzione esistenziale è libera, e il movimento della struttura è *norma*, « o l'atto col quale l'ente procede al di là della dispersione temporale verso la sua unità storica », è la « *tensione appassionata* dell'ente verso la costituzione della propria unità autentica » (62). Nella scelta esistenziale risiede la nobiltà dell'uomo che pren-

---

(60) *Ibid.*, pp. 124-25. — La ricerca storica (dice l'A. nell'art. omonimo) « nasce dalla *tensione* tra il tempo e l'eterno. Il tempo e l'eterno si connettono e nello stesso tempo si oppongono nella ricerca storica. Ad esso infatti sono egualmente necessari il molteplice *incoerente* e disperso della vita temporale e l'*unità* assoluta dell'ordine eterno ». La storicità è « la struttura fondamentale dell'uomo », che per essa si costituisce « nella sua unità autentica ».

(61) *Ibid.*, p. 126, 128, 132-33.

(62) *Ibid.*, p. 152, 155. — Le pagine sulla scelta esistenziale e sulla norma sono veramente suggestive.

de sopra di sè il proprio limite e costituisce pienamente l'essere. Questo limite dev'essere assunto fino in fondo, fino alla *morte*, che l'ente « deve accettare come il destino fondamentale della sua natura » (63). La storia, oltre che fedeltà al tempo, è *fedeltà alla morte*.

Questa nei suoi elementi fondamentali la costruzione dell'A., incentrata nell'arduo tentativo di dare una portata positiva ad una filosofia per sua essenza negativa. Noi abbiamo sempre considerato l'esistenzialismo tedesco come una propaggine dell'idealismo romantico nei suoi aspetti irrazionalistici da Fichte in poi e che vanno fino al Nietzsche, e, come tale, l'abbiamo considerato più una nuova terminologia filosofica che una nuova dottrina. Però è merito dell'esistenzialismo avere richiamato l'attenzione sui problemi fondamentali dell'esistenza e del suo rapporto con l'essere, della storia e del suo valore, ecc. Noi possiamo accettare tutta la problematica e la metafisica esistenziale dell'A., ma solo per concludere che in tale filosofia ognuno di questi problemi trova non la sua soluzione, ma la sua negazione. L'essere, infatti, è posto come possibilità indeterminata e, come tale, non si capisce come possa essere « fondamento » di tutte le possibilità, tranne che non si tratti di un essere puramente logico, nel qual caso va a monte la metafisica. Tale possibilità indeterminata, a sua volta, è costituita dalla possibilità dell'ente umano ed è soggetta ai limiti e alle imperfezioni di questa. Come tale, essa è negata come essere, negata precisamente nella ricerca di cui è costituita e che non costituisce. L'A. fa dell'ironia contro il modo realistico d'intendere l'essere, ma noi aggiungiamo (con tutto il rispetto per la serietà della sua ricerca) che la sua teoria dell'essere, in questo suo superimmanentismo, è una ironia... teorizzata dell'essere. Come l'essere, nella metafisica esistenziale restano dispersi i concetti di esistenza, di valore, di storia. L'uomo, di cui para l'A., è, in fondo, nobile eroe perchè accetta con rassegnazione il proprio destino, perchè ha la passione disperata del proprio limite: è

(63) *Ibid.*, p. 175.

saggio, ma la sua è la saggezza del vinto rassegnato. Evita il *niente* iniziale e lo *scacco* finale solo perchè sa rassegnarsi all'uno e all'altro. Non teme la morte, non perchè sa di poter trionfare della morte, ma perchè, come un condannato senza appello, sa chinare la testa all'ultima possibilità. È vero che ogni valore è valore per il valore supremo, ma è vero quando il Valore supremo è una realtà e non una indeterminazione; è vero che l'esistenza è limite, ma è limite non rispetto ad una possibilità trascendentale, ma nei confronti di una Realtà trascendente. Solo allora il senso del limite è costitutivo della nobiltà umana. È vero che la storicità costituisce l'uomo, ma solo quando la storia è illuminata da valori che la trascendono; è vero che la filosofia è ricerca della verità, ma solo quando la verità guida la ricerca e le sovrasta eminente.

Si è che l'esistenzialismo, quello tedesco come questo dell'A., è ancora idealismo trascendentale e di questo conserva il carattere negativo della dialettica, il trascendentalismo e soprattutto quello storicismo antimetafisico, che può essere empirismo, come può essere trascendentalismo rivestito di un gergo nuovo più o meno barbaro, ma che è sempre la negazione della storia, di quel senso gioioso e fiducioso della vita, per cui vale la pena di esser fedeli alla storia e alla morte (64).

---

(64) L'esistenzialismo, diffuso in Italia, ha richiamato l'attenzione, anche degli idealisti, sui problemi metafisici e specie su quelli della persona umana e del suo destino. Come l'esistenzialismo poi non risolva questi problemi è stato messo in luce con molto acume da LUIGI PAREYSON (giovanissimo studioso, scolaro del Guzzo, lib. doc. di Filosofia teoretica nell'Università di Torino) nell'ottima opera *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, dove precisamente l'A. fa vedere come l'esistenzialismo, da Kierkegaard a Jaspers, finisce per negare il valore e la libertà della persona umana nel concetto del destino. Più rispondente alle nuove esigenze si presenta, invece, l'esistenzialismo o « filosofia dello spirito » dei francesi Le Senne, Lavelle e Marcel. Il Pareyson ha ancora di più approfondito ed esteso il suo giudizio sull'esistenz. nel vol. *Studi sull'esistenzialismo*. - Anche FELICE BALBO in *L'uomo senza miti* cerca di dare un senso positivo, come l'Abbagnano, all'esistenzialismo. È « senza miti » l'uomo che non si fa illudere da una verità come definizione

b) *La filosofia critica dell'esperienza pura di C. Carbonara.* — Più vicino all'Aliotta, quantunque muova dalla posizione del criticismo kantiano e arrivi ad una ve-

---

o giudizio, come ragionamento o dialettica (di tipo hegeliano); in breve, chiusa in una formula definitiva ed assoluta. Il B. è contro la ragione dei realisti (« logica astratta ») e degli idealisti (« logica concreta »), contro la logica che tutto pretende dimostrare e conoscere e che, proprio per questo, è fonte di scetticismo. Non che egli abolisca la ragione e la logica, ma vuole, come il Dewey, che siano intese nella loro « strumentalità ». La verità, secondo lui, non è monopolio della filosofia, ma è propria di ogni specificazione: « è ciò che oggi serve all'uomo », « opportunità » (p. 128). La filosofia è « tecnica », « vita », « azione », « *ciò che serve* » « ad inquadrare temporalmente le azioni della persona umana, ad inquadrarle cioè nell'universo contemporaneo » (p. 126). Un sistema non tramonta per i suoi errori, ma quando « non serve », quando non è più strumento valido del nostro bisogno contemporaneo. L'uomo deve pertanto « liberarsi » dai « miti », dalle formule, dagli schemi, dagli ideali; liberarsi, in breve, dalla metafisica, essere « ametafisico » (non antimetafisico per sistema, che è ancora essere metafisico), consapevole ormai che le « avventure metafisiche » sono « un limite e un vaniloquio » (p. 64). Così il B. fa suoi i motivi del pragmatismo del Dewey, dello storicismo crociano e dell'antimetafisicismo esistenzialista riportato all'eticismo del Fichte e da questo al criticismo di Kant. L'esistenzialismo del B. non è debilitante e vuole essere costruttivo: innestare nel tronco dell'esistenzialismo l'attivismo come soluzione del problema esistenziale dell'uomo. La finitezza e la problematicità dell'esistenza, dice il B., si salvano nell'azione, che è sintesi di teoretico e di pratico. L'*azione* deve necessariamente specificarsi nelle varie tecniche inventrici di macchine. Ma attraverso l'*azione* l'essere esistenziale deve attuare l'essere umano, e l'Uomo eterno. L'azione è tecnica dell'accadimento dell'uomo (invenzione e accertamento di nuove formule e di nuovi strumenti rispondenti al bisogno presente e dunque strumenti e formule di liberazione, di redenzione della persona come puro amore dell'eterno uomo, che è la comunione universale delle persone) secondo la *coscienza* che è positività, immanenza del trascendente nella persona e perciò può esserlo anche nella tecnica. L'uomo d'oggi non si salva traendosi in disparte e disprezzando la tecnica, ma di essa impossessandosi, *umanizzando il suo fare*. Non temere la macchina, ma piegarla all'uomo; non idolatria del meccanicismo, nè misticismo della persona: « l'uomo *deve* essere persona umana e fare un lavoro specificato, ma non *essere* una specificazione (egoismo) e fare la persona (mistica) » (p. 97).

duta personale, è rimasto CLETO CARBONARA (65), studioso che si raccomanda per il rigore e la disciplina del metodo. Il C. propugna di tornare a Kant: « bisogna ricondurre la filosofia ad un procedimento critico ». Secondo il metodo critico, il filosofo non deve mai obliarsi, in modo che lo spirito autocosciente (*l'Io penso* di Kant) sia sempre presente « nel complesso mondo dell'esperienza umana » dallo spirito condizionata (66). Non c'è possibilità di porre un oggetto in sè: « in tanto un oggetto si pone, in quanto si subordina alla suprema condizione dell'autocoscienza: questo è l'assoluto incondizionato dell'esperienza » (67). Con ciò resta confutato il realismo in tutte le sue forme: il problema di una realtà in sè è un *non problema* per la filosofia. Per conseguenza, non c'è ricerca filosofica sull'oggetto in senso proprio e la filosofia resta determinata quale « considerazione del mondo come valore spirituale ».

Tale posizione non va confusa con quella dell'immanentismo idealistico e tanto meno con l'attualismo (68). Essa non è una posizione idealistica, ma critica: ogni atto deve essere ricondotto all'autocoscienza trascendentale in senso kantiano. Il trascendente o l'oggetto in sè è eterna esigenza metafisica, ma, aggiunge il C., « la portata metafisica dell'esigenza non esce fuori dei confini dello spirito e la critica dalla sua necessità e naturalità deduce il suo valore spirituale, ma non affatto l'esistenza o il significato reale delle cose o dei fatti dei quali appunto l'esigenza stessa è sentita » (69). Una me-

(65) C. CARBONARA è nato a Potenza nel 1904. Prima prof. nei RR. Licei, tiene attualmente la cattedra di filosofia morale nell'Università di Catania.

(66) C. CARBONARA, *Disegno di una filos. critica dell'esperienza pura*, p. 9, 12.

(67) *Idem*, p. 17.

(68) Contro l'attualismo il C. muove critiche serrate e giustissime: l'attualismo non può rendere ragione dell'oggetto, una volta che lo costituisce come momento dell'antitesi dialettica; eleva il soggetto ad entità metafisica e teologica e cessa di considerarlo kantianamente nel suo aspetto funzionale; considera necessaria la mediazione, che rende « inconoscibile l'atto » (*Ibid.*, pagina 63).

(69) *Ibid.*, p. 53.

tafisica come scienza è, dunque, impossibile e la metafisica si giustifica solo sul terreno pratico. È vano ogni tentativo di far sorgere la trascendenza dall'immanenza: o si fa della filosofia e si nega qualunque oggetto in sè; o ci si abbandona alla fede e si cessa di esser filosofi. Il problema della realtà in sè, come problema filosofico, non esiste, per il fatto che, posto come tale, si dissolve come problema della realtà in sè, e rientra nell'attività dello spirito. Ciò non significa, per il C., distruggere la realtà in sè: « trasfigurata nell'atto del pensiero, essa non perde il suo significato, ma acquista anzi il solo valore che le è concesso di possedere: è, in altri termini, realtà spirituale ed è questo in funzione della coscienza pensante » (70).

Con ciò siamo fuori del realismo e dell'idealismo, del relativismo e dell'ontologismo metafisico e si delinea chiaramente che cosa il C. intenda per « filosofia critica dell'esperienza pura ». Essa può essere chiamata « filosofia del divenire » (71), il cui oggetto è « l'esperienza dell'uomo, in quanto s'illumina alla luce dell'autocoscienza soggettiva » (72); può portare questo nome, « in quanto la realtà dell'oggetto come del soggetto si risolve nell'atto dell'esperienza e questa si costituisce nella sua purezza, come una *posizione assoluta* » (73). Ed è stata aggiunta al concetto di esperienza la qualifica di pura, « soltanto per significare ch'essa viene appunto a coincidere col divenire della vita spirituale e resta indifferente (deve, anzi, restare indifferente) al problema, ch'è propriamente di natura ontologica, circa la sua dipendenza o indipendenza da una realtà diversa dallo spirito » (74).

---

(70) *Ibid.*, p. 79.

(71) Non però, aggiunge il C., del divenire assoluto, perchè è necessario che il divenire « venga a fissare, ad onta delle sue stesse pretese, ogni suo momento in un valore ipostatico, senza di che difficilmente si concreterebbe in qualche cosa di afferrabile e definibile » (*Ibid.*, p. 134).

(72) *Ibid.*, p. 157.

(73) *Ibid.*, p. 169.

(74) *Ibid.*, p. 21.

In *Del Bello e dell'Arte* il C. fa un'applicazione del suo idealismo critico al problema estetico, in una visione del mondo dell'arte che cerca di superare, pur accogliendone i motivi di verità, tanto l'attualismo del Gentile (l'arte non è forma della « soggettività pura » perchè, in sede di attualismo, è inconcepibile un soggetto che non sia già concreta autocoscienza), quanto i « distinti » del Croce (l'« intuizione » non può essere un momento prelogico o alogico, perchè anche l'individuale, in cui è immanente l'universale, è oggetto di pensiero; e il « sentimento », d'altra parte, mal si adatta come « contenuto » di un atto teoretico intuitivo). L'arte, per il C., è «obiettivazione» del mondo spirituale in forma di fantasma poetico; ed è l'interiore raccogliersi in *unità sopradiscorsiva* dell'attuale razionalità della mente.

D'altra parte, nel saggio *La tradizione ontologica e l'importanza storica del platonismo*, a completameno della sua visione storica del pensiero filosofico già accennata nei volumi su Plotino e sulla filosofia italiana del Secolo XV, trova che alcune tesi della metafisica platonica, e principalmente la dottrina plotiniana dei due atti, ripresa dal Ficino, costituiscono un motivo costante e ricorrente del filosofare, le cui tracce si ritrovano in tutta la speculazione moderna (la trascendenza di Dio come atto in sè perfetto, si accompagna sempre con la immanenza della sua luce e della sua forza vivificatrice negli esseri finiti). Da ultimo, una visione panoramica della sua concezione filosofica il C. ha dato nella recentissima *Introduzione alla filosofia*, visione storico-critica dei diversi problemi del pensiero.

Da quanto abbiamo detto, risulta chiaro che lo scopo del C. è d'instaurare un metodo critico della filosofia, che segni i limiti della speculazione per evitare equivoci e sbandamenti, che complicano, senza risultati positivi, i problemi piuttosto che chiarirli. In questo senso la posizione del C. va apprezzata, ma in questo senso va anche criticata. Il C. parla dell'« incondizionato dell'autocoscienza trascendentale »: ora è vero che l'autocoscienza condiziona l'esperienza, ma è anche vero che

questa condiziona l'autocoscienza, la quale, infatti, è forma trascendentale *dell'*esperienza e non è valida senza di questa. Con ciò arriviamo al risultato della prima *Critica* kantiana: dare solo un metodo per una matematica e una fisica come scienza, cioè una metodologia scientifica. Ma la filosofia è *sic et simpliciter* metodologia scientifica, o è qualcosa di più? Il C. rischia di ridurre la filosofia a pura descrizione di fenomeni fisici ed umani, a una mera sistematica della natura e a una pura psicologia. Inoltre, quando il C. riconduce tutta la realtà, senza residuo, all'autocoscienza, assegna al pensiero la sorte poco lieta — anche se lietissima in apparenza — di Mida, coè di far diventare pensiero qualunque cosa tocchi. Il pensiero non rischia così di toccare sempre se stesso?

Maggiore perplessità suscita la posizione negativa rispetto alla metafisica: anche le esigenze metafisiche, come esperienza spirituale, conservano il loro significato di immanenza. Ora, se, per esempio, l'esigenza del trascendente è anch'essa un atto immanente, è evidente che essa come esigenza del trascendente si dissolve nell'immanenza di se stessa. Come si spiega allora tale esigenza? La filosofia dell'esperienza pura non può spiegarla e resta un metodo per costruire fenomeni fisici e descrivere fenomeni psichici, cioè si rivela un empirismo, come l'attualismo e lo storicismo. Il C. scrive che il « rompersi all'infinito dei limiti del finito », che il « perenne sfuggire della realtà della storia alle determinazioni e definizioni dell'intelletto, non lo sgomenta affatto » (75). Non sgomenterà nemmeno noi quando questo divenire perpetuo avrà giustificato se stesso, avrà chiarito la sua origine e il suo fine, cioè quando avrà trovato quei fondamenti metafisici, che crede di poter mettere da parte con la facile o facilistica denominazione di « non problemi ».

c) *Storicismo integrale e neopositivismo: L. Giusso e P. Filiasi Carcano.* — Due altri valenti scolari del-

(75) *Op. cit.*, p. 137.

l'Aliotta trovano posto in questo capitolo: LORENZO GIUSSO e PAOLO FILIASI CARCANO (76). L'attenzione del Giusso è stata particolarmente richiamata dal movimento storicistico e relativistico tedesco strettamente legato all'idealismo romantico. I saggi su Nietzsche, Spengler, Dilthey, ecc. e i lavori di teoretica studiano questo movimento, che il Giusso ha fatto suo ed esposto con larga cultura e con doti di suggestivo scrittore. Il Giusso sostiene uno storicismo integrale, che importa la soggettività della conoscenza e la negazione di qualunque forma logica e metafisica che abbia la pretesa della fissità. Ogni forma varia col tempo e ogni costruzione sistematica fluisce col divenire e nel divenire. Il Giusso, pertanto, è contrario sia all'idealismo platonico, sia a quello di marca hegeliana. Analisi della conoscenza e « imagine cosmica » sono inscindibili: ogni filosofia domina, come la moda, per una stagione, esprime il determinato modo di sentire di un'epoca. Con il volgere della stagione, volge anche la filosofia e la forma di conoscenza ad essa legata, chiamata soltanto a « giustificare teoricamente una verità od un gruppo di verità che premeva particolarmente alla generazione che tiene in mano le redini della società » (76 bis). La filosofia è *immagine* che il filosofo si forma del *cosmo* (*Filosofia e immagine cosmica*). Essa nasce dalle contingenze storiche di una determinata epoca e perciò non vi è la filosofia definitiva, ma ci sono tante filosofie, cioè tante *prospettive*, rispondenti alle necessità contingenti di un determinato momento storico e alla cui determinazione concorrono la scienza, la morale e la prassi in generale. Problemi e soluzioni, tutti, sono legati al loro tempo. Tutta la realtà vanifica in una costellazione di forme o di visioni della vita, senza che nessuna di esse sia definitiva: è un susseguirsi di varie culture, in cui si polverizzano filosofia e

---

(76) L. GIUSSO è nato a Napoli il 25 dic. 1899. Giornalista e scrittore, oltre che studioso di filosofia, è, da alcuni anni prof. incaricato nell'Università di Cagliari. — P. FILIASI CARCANO nato a Napoli nel 1911, è lib. doc. di filosofia teoretica nell'Università di Roma.

(76 bis) *Idealismo e prospettivismo*, II ed., p. 209.

storia della filosofia. Ogni cultura è unitaria e il G. s'impegna spesso con maestria a mettere in luce il parallelismo esistente tra i vari aspetti di una determinata cultura. Così il G. e gli autori a cui s'ispira diventano i sistematici coerenti e i dommatici intransigenti del relativismo e dello storicismo. Criticano tutte le metafisiche ed hanno poi una loro pseudo-metafisica, secondo la quale — tra scetticismo non confessato ed empirismo mal mascherato — il valore viene ridotto al fatto, i principi logici e morali alle cose contingenti in nome di una « filosofia della vita » che è la morte della filosofia e la filosofia della morte (76 b. bis).

Nel più stretto relativismo si mantiene ancora il Filiasi Carcano, studioso di molto acume speculativo e bella promessa per i nostri studi. La sua educazione scientifica lo ha reso cauto e circospetto nell'indagine filosofica che egli è portato a trattare col metodo scientifico, non per risolverla nella scienza, ma proprio per trovare un orientamento sicuro e chiarezza. La posizione del Filiasi può considerarsi un sano positivismo, non lontano dallo sperimentalismo dell'Aliotta e dal pragmatismo logico del Vailati, con influenze palesi della fenomenologia di Husserl. Il suo non pronunziarsi per i problemi massimi della filosofia e il suo fermarsi alla

(76 b. bis) Recentemente il G. si è cimentato in una personale interpretazione del pensiero del Vico (*La filos. di G. B. Vico e l'età barocca*). Egli giustamente critica la interpretazione storicistica del Croce: quella del Vico non è una filosofia del divenire storico, ma una « filosofia della statuaria immobilità ». Il Vico è nel solco neoplatonico-patristico-rinascimentale, non disgiunto dal moto del pensiero moderno europeo. « Vico è l'erede di una lunga tradizione che scorge nella sapienza classica, se non una rivelazione parallela ed equipollente, una sorta di diffusione nel tempo, e di trascrizione voluminosa, e per chiavi successive, di quella che fu in Palestina una fulgurazione immediata » (p. 45). Strettissimi sarebbero i rapporti tra il Vico e il Malebranche nella comune preoccupazione « di restringere e ridurre al minimo la capacità autonoma dell'arbitrio umano e di assegnare alla grazia la più vasta zona d'influenza possibile » (p. 99). Ma poi il G. orienta il pensiero teologico del Vico verso l'« ontologismo critico » del Carabellese.

« diagnosi » chiarificatrice dei problemi e delle soluzioni senza affrettarne la conclusione, è tutt'altro che scetticismo. Il positivismo dell'A. — filtrato e modificato — è una propedeutica all'indagine filosofica vera e propria. Nei suoi migliori lavori di analisi dei problemi più scottanti del pensiero contemporaneo (*Crisi della civiltà e orientamenti della filosofia contemporanea*; *Antimetafisica e sperimentalismo*), il F. non varca i limiti che si è imposti, fedele al suo proposito, e cioè: « non l'acquisto di una nuova soluzione deve essere il carattere distintivo della filosofia nel momento attuale, ma il senso vivo e profondo della problematica, perchè ove non si scorgono le soluzioni e queste sembrino nel contrasto neutralizzarsi a vicenda, non si cancelli troppo affrettatamente anche il problema, ma si scenda sulle sue orme fino alle scaturigini viventi onde esso emana e prende corpo » (*Antimet.* ecc., p. 7). Problematica, dunque, ma per salvare i problemi; accettazione del metodo scientifico, ma « senza voler sacrificare ad esso ogni altra esigenza più specificamente filosofica » (ivi, p. 8). È giusta esigenza formulare scientificamente ogni problema filosofico, ma senza soffocare la filosofia dentro questi quadri metodologici (ivi, p. 104). Sperimentalismo non significa che rivendicazione del concetto « della mondanità della nostra esperienza », cioè del concetto « della nostra cittadinanza nel mondo », con vantaggio della ricerca filosofica, che della primitiva antimetafisica conserva solo « l'idea di un severo controllo logico di tutte quelle ipotesi che possono servire ad intepretare nel suo complesso il processo dinamico della realtà ». Lo sperimentalismo, in breve, ha questo scopo: « non far dipendere la ricerca filosofica dalla previa soluzione del problema metafisico circa una concezione generale del mondo e della vita; prospettare i vari problemi, cui man mano ci si trova di fronte, non nella forma scolastica e tradizionale ma in una forma moderna, più adeguata alla nostra mentalità scientifica, e più a contatto col corso storico dell'esperienza » (ivi, pp. 163-65). Tuttavia noi abbiamo i nostri dubbi circa la possibilità, con queste premesse, di poter dare una risposta adeguata ai pro-

blemi etico-religiosi, che al F. stanno a cuore, dato che egli non accetta la soluzione immanentistica, tranne che l'A. non concluda con un pragmatismo non più di carattere logico.

Il Filiasi è tornato ancora, in scritti recenti, ad approfondire uno dei suoi temi preferiti, la crisi della coscienza contemporanea, anche in rapporto all'esistenzialismo, al quale egli giustamente rimprovera che si ferma alla pura « descrizione dell'esistenza senza toccare il problema dell'essere: in questo senso, l'esistenzialismo non è propriamente una filosofia ». Però la posizione del F. di fronte alla crisi e ai problemi ultimi della filosofia resta agnostica. Sotto l'influsso del neo-empirismo del « Circolo di Vienna », si mantiene in una posizione di cautela critica. « In rapporto alla crisi della civiltà, la scienza contemporanea ha abbandonato la sua sicurezza e l'entusiasmo che caratterizzava la sua fede illuministica, per trincerarsi in una posizione maggiormente critica, e dichiarando che è vano chiedere a lei, nel momento attuale, il rimedio della crisi stessa: a chi chiede verità, essa si limita a mostrarne il sentiero, della ricerca, in un mondo infinito che ci circonda, che non è più quello meraviglioso e antropomorfico dei nostri lontani antenati, ma neppure quello meccanicistico e materialistico della generazione dei nostri padri. Nell'atto in cui tutto vacilla intorno a noi, la risposta della scienza è una risposta severa ed austera, più fatta per sollevare dubbi che per estinguerli, ma fatta almeno per ribadire quella fondamentale problematicità della nostra esperienza, alla cui lucida consapevolezza noi siamo costretti a subordinare ogni nostro definitivo giudizio nel mondo » (77).

4. *Il pluralismo etico di A. Tilgher.* — Al di fuori di qualunque scuola (anzi delle scuole e delle accademie

---

(77) *Interpretazione della crisi*, nel vol. *La crisi dei valori*, pp. 106-07. — Tra gli scolari dell'Aliotta ricordiamo anche CESARE MUSATTI (nato nel 1897, prof. nei RR. Licei e lib. doc. di psicologia sperimentale), che ha dedicato molto della sua attività ad impor-

è critico implacabile), anche se in lui si trovi di tutte le scuole, si è formato ADRIANO TILGHER (78), scrittore di varia ed ampia produzione, polemista acuto e mordace, critico e giornalista. Per l'esuberanza e, diciamolo pure, per la poca disciplina del suo ingegno, il Tilgher è aperto alle più diverse e disparate suggestioni: ciò lo rende, da un lato, attraente scrittore, ma, dall'altro, non gli consente di sviluppare e di teorizzare fino in fondo un punto di vista, in modo che questo acquisti una sua fisionomia inconfondibile. Tuttavia, dopo le prime simpatie idealistiche e pragmatistiche, il Tilgher, nella varietà degli argomenti trattati e nei vari influssi subiti, ha conservato una sua esigenza: intendere la vita nei suoi aspetti concreti e non celarla dietro lo schermo delle formule astratte. Ciò lo ha portato gradatamente ad una forma di pluralismo e di relativismo, sempre sul punto di sboccare in uno schietto irrazionalismo. Però il dramma dell'irrazionalismo nel T. è così fortemente vissuto ed ha tale aderenza alla vita reale da far vedere nell'A. non un rassegnato a tale posizione e ai suoi risultati negativi, ma chi fino all'ultimo ha sperato e lottato per trovare un ideale che dia un senso alla vita umana. Il T. è relativista, e non di rado scettico e pessimista, perchè non trova una soluzione alla crisi che travaglia il mondo contemporaneo; ma tale soluzione egli cercò sempre affannosamente. Da qui il carattere mistico che si trova nel fondo del suo pensiero, quel senso alle volte di vissuta religiosità, che fa di lui un credente senza Dio.

Per rendersi conto dell'irrazionalismo e del pluralismo etico del T. è necessario muovere da un suo interessante

---

tanti ricerche di psicologia. Vicini al relativismo dell'Aliotta sono ALESSIO CELUCCI e GIUSEPPE MANNARINO (prof. nei RR. Licei e lib. doc. di filos. teoretica nell'Univ. di Napoli), quest'ultimo però con spiccate tendenze realistiche e teistiche. Ad una forma di relativismo sembrava inclinare anche A. MAROS DELL'ORO, ma, negli ultimi lavori, è molto vicino alla « gnoseologia pura » dello Zamboni.

(78) A. TILGHER è nato a Resina (Napoli) l'8 genn. 1887. Dottore in giurisprudenza, è stato sempre libero scrittore e giornalista. È morto a Roma il 3 nov. 1941.

lavoro politico *La crisi mondiale* (1921). Per l'A. la Guerra mondiale è stata una delle manifestazioni della crisi, più che la crisi di un'epoca. La guerra e la pace che ne seguì furono la negazione del Diritto, della Giustizia e della Libertà, degli ideali per cui milioni di uomini avevano combattuto e si erano immolati. L'età moderna si è costituita con la Rivoluzione dell'89, che portò al trionfo della borghesia contro il medievalismo. Assieme alla dea ragione, nell'uguaglianza si affermarono le più atroci disuguaglianze, in nome della libertà si oppresse la libertà. Lo stesso storicismo che scardinò l'immobile ed astratta ragione, concependo la libertà dello spirito come una concreta conquista dell'uomo, è stato la filosofia politica della borghesia rivoluzionaria diventata conservatrice e l'alleato della democrazia (come il Tilgher dice anche nell'altro lavoro: *Critica dello storicismo*). Nessuna di queste forze, ormai al tramonto, è capace di risolvere la crisi dell'epoca. La civiltà europea, per il T., plasmata dall'antichità greco-romana, dal Cristianesimo e dal Germanesimo, è al tramonto, sia che vinca Spartaco o i servi (Russia, Germania, Giappone), sia che vincano i padroni (Inghilterra, America, Francia). La nostra vecchia civiltà e schiacciata dalla Statolatria che sacrifica l'individuo e dal capitalismo che spegne ogni umana idealità. Il mondo è lanciato in una corsa senza soste al possesso delle cose, ad uno stimolo infrenabile di bisogni, che gli hanno fatto perdere il senso della rinuncia delle cose o del dominio sulla ricchezza, gli ideali più nobili e, con essi, quello della salute eterna. Se la morte immatura non avesse impedito al Tilgher di vedere la conclusione dell'ultimo conflitto e le sue conseguenze immediate, egli si sarebbe ancor più confermato in queste sue vedute.

Da questa situazione di fatto, dalla constatazione che manca nella vita un ideale universale capace di guidarla (manca come realtà, non come maschera) è nato il pluralismo etico del T., con i suoi caratteri antimetafisici e irrazionalistici, quale è delineato nella *Filosofia delle morali*, il libro più organico dell'A. L'individualismo romantico con la sua esaltazione dell'individuo

creatore, della volontà del singolo, che non agisce in vista di un principio che lo costituisce, ma che è egli a creare con i suoi atti un « tipo » di vita, per cui non c'è *la* morale, unica e unitaria, ma *le* morali secondo i vari tipi realizzati, tale individualismo è fondamento del pluralismo etico del T. e delle sue teorie estetiche (79).

Così, per il T., ci sono tanti stili di vita, tra loro incommensurabili e irreducibili, quanti sono gli atteggiamenti che l'uomo assume di fronte al problema della vita. Quattro sono le più importanti forme di etica: a) l'*Eroismo*, o la sintesi suprema sul piano del « desiderio », in cui la volontà trionfa dei desideri immediati e naturali, vince la passività della dipendenza dall'*altro* e aspira alla realizzazione di un ideale, in nome del quale il singolo non agisce come puro individuo, ma s'identifica con la società; b) l'*Ascetismo*, o affrancamento totale dall'*altro*, attraverso la soppressione di ogni desiderio, dettata dalla riflessione che sul piano del desiderio e della volontà non è possibile una perfetta felicità, in quanto l'uomo dipende sempre da qualcosa che è fuori di lui (fortuna, caso, l'*altro*); c) la *Santità*, o capovolgimento del primo tipo, per cui non si tenta più di ridurre l'altro all'io, ma di porre l'io nell'altro; non più il desiderio, ma l'*amore*, che è gioia e riposo nel-

(79) Naturalmente l'*Estetica* del T. risente di questa sua posizione. L'arte è se stessa e non espressione di un'esperienza precedente, qualunque essa sia. L'arte è « amor vitae » amore della vita come tale, non amor dell'oggetto, ma di se stessa. Perciò l'arte si distingue e si oppone alla conoscenza, a cui è sempre essenziale un oggetto. L'arte è, in breve, pura attività e creatività. L'arte non è espressione di qualche cosa di diverso da sè, e perciò la vita è contenuta in essa come arte, come « amor vitae ». Questo concetto consente al T. di riabilitare l'eloquenza, la poesia didascalica, la traduzione, ecc. — Non sfugga l'antitesi tra arte e vita che pone il T. sulle orme di Schopenhauer e di Bergson o di grandi artisti come Flaubert e Baudelaire. Quest'antitesi si risolve nel considerare l'arte come annullamento dell'individuo empirico e dei suoi bisogni e dunque come liberazione dal desiderio e dalla volontà. L'arte verrebbe a coincidere con il tipo ascetico di vita, mentre come assoluta creatività individuale si identifica col genio etico in generale.

l'oggetto amato ed è santità quando si realizza completo e perfetto, come amore di tutti i viventi e di Dio; d) la *Saggezza* o l'etica dell'azione intelligente, in cui il conoscere è considerato fine a se stesso.

Questi stili o tipi e altri infiniti che restano allo stato embrionale e che potranno trovare realizzazione nel futuro, non sono riducibili l'uno all'altro e coesistono in maniera caotica in un determinato momento storico (80). L'uomo è un caos di potenze psichiche, alcune delle quali si realizzano in stili di vita. Ognuno di questi è, dunque, una creazione dell'Individuo: ci sono l'ascetismo, la saggezza e la santità, non perchè queste esistano come valori in sè reali, ma perchè gli asceti, i saggi e i santi le hanno create col loro genio etico. Non vi è, pertanto, un criterio fisso e assoluto per valutare le azioni morali e il valore della vita, ma ogni azione va riferita all'atto creatore dell'individuo e allo stile realizzato (81).

Le sorgenti della morale sono, dunque, esclusivamente psicologiche ed un'indagine psicologica della vita morale è quella del T. Ma se l'A. non fosse stato troppo trascinato dalla sua tesi pluralistica e irrazionalistica, sarebbe stato condotto proprio dalla sua indagine psicologica ad eliminare l'artificiale incommensurabilità degli stili di vita, tanto che egli stesso, in fondo, stabilisce un nesso tra di essi (l'ascetismo negazione dell'etica del desiderio e della volontà; la santità rovesciamento dell'eroismo, ecc.). D'altra parte, senza la preoccupazione immanentistica (i nemici che si combattono di più sono quelli che si hanno installati in casa da padroni), egli avrebbe visto che l'aristocraticità dell'azione eroi-

(80) Pertanto, per il T., il progresso morale non ha carattere di necessità. Un progresso morale necessario sarebbe un facile ottimismo, che verrebbe a negare il male e a giustificare tutto il passato, come fa appunto lo storicismo. Il progresso morale c'è, ma non necessario, ed è contingente e libero in ogni stile di vita; perciò è anche possibile il regresso morale.

(81) Infatti, per il T., « la volontà è tanto più volontà quanto più il fine è creazione ideale del soggetto e quanto meno è dato immediato della spontaneità naturale del desiderio in lui » (*Filosofia delle morali*), p, 37).

ca, l'insufficienza dell'utilitarismo e la trascendenza del fine (che il T. ammette e difende) portano di filato a distinguere i valori dall'atto che li realizza, cioè a presupporli all'azione creatrice. Solo in questa posizione di trascendenza, che non nega affatto la concretezza della vita morale, può trovarsi il bandolo per uscire dal labirinto del caos psichico e sociale e il principio per superare un pluralismo atomistico e irrazionalistico, che è figlio di quella « crisi dell'epoca », che il T. nobilmente ha vissuto, ma che non è riuscito ad illuminare con un principio che possa risolverla (81 bis).

5. *Il superrealismo di F. Orestano.* — Un relativismo di più vicina ispirazione positivistica ed espresso con l'aiuto della terminologia matematica, che gli dà una maggiore apparenza scientifica, ha sostenuto e trattato in grossi e numerosi volumi FRANCESCO ORESTA-

---

(81 bis) Motivi di affinità col Tilgher (come pure con il Rensi e con il Botti) ha il pensiero di SILVIO TISSI, nato a Bologna il 9 febbr. 1888, scrittore versatile di filosofia, storia della filosofia, letteratura ed anche poeta. Il suo scritto più significativo resta *L'ironia creatrice. Il Dio di Cartesio e il Nulla di Leopardi* (1922), dove l'ironia è illustrata quale problema critico e come funzione drammatica. L'*io-x* resta il fulcro di questo pensiero: l'io è una sintesi funzionale d'incognite fondamentali. L'*io-x* si oppone al « *Deus cogitans* » di Cartesio, come l'ente non-razionale all'ente razionale. Noi non siamo neppure come problema; non-nucleo che ci fa porre come contraddizione a noi stessi, la contraddizione del dover essere quando non siamo: malgrado non siamo, siamo sollecitati a dover essere. Siamo sempre tragicamente funzioni di una x. Il Tissi risolve l'antitesi nell'« ironizzarsi » della tesi: noi abbiamo l'abitudine di sembrare, mentre, in realtà, ci disperdiamo nel nulla. Tale ironia, che è dolore, culmina nel rapporto di due *x* terribili, Dio e il Nulla, tra cui l'uomo vive contraddittorio e s'ironizza. Tuttavia, la contraddizione è creatrice e « l'ironia è la legge fondamentale del pensiero e dell'arte, che nei loro sviluppi drammatici riverberano a distanza di secoli il primo bagliore dell'esistenza pensante ». Il Tissi ha applicato questo suo punto di vista alla letteratura e alla storia della filosofia. Nel volume *Al microscopio psico-analitico*, pur non seguendo in tutto il Freud, applica la dottrina dell'ironia, vagliata alla critica psicoanalitica, alla interpretazione di alcuni maestri dell'arte drammatica.

NO (82), ma senza il vigore speculativo di alcuni pensatori di questa corrente e senza riuscire a trovare un fondamento sicuro alla massa spesso caotica e asistematica delle sue argomentazioni.

Già nell'opera *I valori umani* l'Orestano sostiene una definizione scientifica e relativistica dei valori morali, e riduce il fatto morale ai suoi puri rapporti funzionali e cioè al momento della valutazione. Ma, mentre da un lato ammette valori non relativi ad un determinato atto di coscienza, dall'altro considera il valore in generale come una funzione dell'« interesse » e il valore morale come il « riferimento d'un oggetto particolare di interesse al concetto fondamentale, esplicito o implicito, che si ha della vita nella totalità dei suoi scopi » (83). L'Orestano però non dice che cosa sia questo « concetto fondamentale della vita », che si trova a fondamento anche dei *Prolegomeni alla scienza del bene e del male*.

Sotto l'influsso dell'Avenarius, egli si propone fondare una morale come scienza vera e propria, come « esperienza piena ». La scienza etica è perciò una descrizione della vita morale volta a stabilire le leggi, che esprimono « relazioni funzionali » costanti tra fenomeni. In conseguenza, l'A. si dilunga in indagini psicologiche che studiano il meccanismo dell'azione, le sue origini e le sue leggi. Tra le relazioni funzionali etiche è fondamentale « la vita che pensa e vuole se stessa ». L'impiego cosciente e volontario della vita in funzione d'un concetto unitario di essa, che la considera nella totalità dei suoi aspetti e delle sue relazioni, è il « fatto morale ». Naturalmente, secondo il relativismo, il concetto unitario della vita è proprio del singolo individuo e in questo può mutare di momento in momento (84). La vita è

(82) F. ORESTANO, nato ad Alia (Palermo) il 14 apr. 1873, dal 1907 al 1924 insegnò filosofia morale e storia della filosofia nella Università di Palermo. È morto a Roma il 20 agosto 1945.

(83) *I valori umani*, p. 288.

(84) Secondo l'O., l'unità dei principii etici è dovuta al fantastico *io* assoluto degli idealisti. Per l'A., invece, anche la personalità del singolo individuo è « un vastissimo e intricatissimo sistema », di cui la coscienza è solo una sezione e che comprende « non soltanto molteplici ordini di funzioni ed attività relativa-

l'unità di tutti i valori e il valore supremo è quello a cui il soggetto subordina tutta la sua vita: assoluto etico, ma sempre individuale e momentaneo. L'universalità è il consenso sociale a quelle norme protettive della vita e a quei comandi che proibiscono ciò che nuoce alla vita. È questa la « morale economica », che coincide con il diritto ed è codificata nelle leggi dello Stato. Da essa si distingue la « morale elettiva », che si fonda sul « valore assoluto dell'ideale », della libera personalità che è « il fatto morale integrale » (85). La morale, in breve, per l'Orestano, è un fatto empirico, di cui è possibile fare la scienza naturale. Ma, alla fine, poichè la strada imboccata non poteva portare alla soluzione del problema (il concetto di « vita », da cui tutto dipende, resta, nel grosso volume, indeterminatissimo) conclude col mistero (86), cioè con la negazione della scienza e della esperienza pura.

Fondamenti più solidi non hanno i *Nuovi principi*, la opera più organica dell'Orestano, che dovrebbe fondare il realismo o il « superrealismo ». Per l'A., è insopprimibile il problema della realtà in sè, che è un modo di essere dell'esperienza immediata: non c'è esperienza che non si riferisca ad una realtà in sè, indipendente dalla esperienza stessa, che come realtà oggettiva si presenta come un'attività indipendente dal soggetto, dotata di una continuità e regolarità di presentazione; e come realtà soggettiva si presenta come una realtà indipendente dal-

---

mente autonome e in reciproca inerenza tra loro: organiche, inconscie, subconscie, concoscienti e coscienti, ma presenta una composizione multipla e pluricentrica, di cui ciascuna parte è rispettivamente in continua trasformazione ». Da questa « oceanica vastità, complicazione e instabilità di processo emergono i valori umani » (*Prolegomeni*, pp. 188-89).

(85) *Ibid.*, p. 347.

(86) « Non tutta la realtà è nell'esperienza. Questo ci dice l'esame scientifico più accurato, esaurite le sue più rigorose indagini fra crescenti oscurità e contraddizioni, alla presenza di residui imponderabili che ci sfuggono. Altra volta la scienza era invocata a far piena luce in tutto: oggi essa non fa che adunare prove intorno all'esistenza di un mistero inviolabile » (*Ibid.*, pagina 366).

l'oggetto e pure dotata di resistenza a questo, di continuità e regolarità. La realtà, pertanto, si presenta come una « variabile indipendente », di cui l'esperienza è una funzione. La verificazione ontologica delle variabili indipendenti dei processi sperimentali è solo l'azione o esperienza integrale, con la quale appunto possiamo verificare la « dimensione trascendentale » delle nostre esperienze teoriche. Ma in che senso l'azione verifichi la realtà, specie se questa è considerata trascendente e in sè, non è nè detto nè dimostrato (87). Anche ciò nell'Orestano resta senza spiegazione, come resta inadeguatamente fondata la superiorità ontologica dell'azione rispetto al pensiero. Tuttavia il senso vivo della trascendenza portò, alla fine, l'O. ad accettare il teismo cristiano.

6. *Il relativismo giuridico di G. Perticone.* — Critico del formalismo etico-giuridico, sul fondamento di una concezione relativistica del kantismo, alla quale è stato avviato dal Simmel, è GIACOMO PERTICONE (88), che, sotto l'influenza della scuola di Marburg, ha anche impegnato la sua attività in studi di etica e di politica e soprattutto in studi storici, nei quali ha portato

---

(87) Questi concetti sono rimasti costanti nell'O. Il suo superrealismo, infatti, si fonda sul principio che non vi è una struttura mentale unitaria, ma un complesso di forme imperfette e in via di formazione. Noi viviamo in contatto di fenomeni ma in un costante, benchè ipotetico, riferimento a noumeni, noumeni noi stessi (cfr. il saggio *Il nuovo realismo* raccolto nel vol. omonimo). Onde l'A., in discussione con l'Olgiati, può scrivere: « Soggettività vuol dire *limite; il limite* della soggettività non può esser posto per auto-genesi dal soggetto stesso, l'assoluta soggettività è una contradizione nei termini, perchè non può essere affermata senza trascenderla, dunque niente immanentismo; qualunque esperienza nella sua evidente *relatività* soggettiva reclama — già con la sua componente strutturale insopprimibile, la *dimensione* trascendentale — un'integrazione transubbiettiva ». E ancora: « Lo essere, non soltanto l'apparente, il fenomenico, il soggettivo, comunque filtrato nell'esperienza; ma l'*essere in sè*, assoluto, è il presupposto continuo di tutta la mia costruzione » (*Il realismo*, pagina 52).

(88) G. PERTICONE è nato a Catania il 2 genn. 1892. Ha insegnato Filos. del diritto nelle Università di Ferrara e di Perugia ed ora insegna la stessa disciplina nell'Univ. di Pisa.

dei notevoli contributi, studiando da vicino i problemi fondamentali della filosofia giuridica (il problema della volontà e della norma). Egli ha svolto una critica vigorosa del formalismo etico e giuridico ed ha insistito sulla concezione teleologica del diritto, sull'esigenza di un principio trascendente, che orienti e spieghi tutta la attività dello spirito dal punto di vista dei suoi storici contenuti.

Nel lavoro sul *Problema morale e politico* il Perticone ha cercato di chiarire i punti fondamentali di ogni teoria della pratica, cioè i concetti di libertà e di personalità, mentre in un denso saggio (*La concezione speculativa dell'attività giuridica*) ha tentato di svolgere una teoria filosofica del diritto e dello Stato dal punto di vista di un pluralismo volontaristico. L'esigenza di superare il formalismo con la posizione di valori storici determinati, che si organizzano in sistema coerente e in concreto programma di azione, è posta a base di questa ricerca, che l'A. sviluppa nel volume pubblicato assieme al primo col titolo *La libertà e la legge*.

Ma nel Perticone si è fatto sempre più vivo il bisogno di considerare da vicino, nella storia, lo svolgimento concreto delle ideologie etiche e politiche. Sono di questi ultimi anni i suoi contributi alla storia dei partiti e alla ricostruzione e critica dei programmi politici, che si ricollegano ai suoi primi studi, rappresentati da *Il conflitto delle dottrine e dei programmi politici* (1922).

7. *Lo scetticismo e il materialismo di G. Rensi.* — Punti di contatto con il relativismo e con il fenomenismo, per l'ambiente idealistico a cui reagisce, ha la filosofia di GIUSEPPE RENSI (89) che, da un lato agita le acque

---

(89) GIUSEPPE RENSI è nato a Villafranca Veronese nel 1871. Giornalista e politico militante, nel 1898 dovette fuggire in Svizzera, dove iniziò la sua carriera di scrittore, oltre che di politica, anche di filosofia. Salito alla cattedra di filosofia, cessò di esercitare l'avvocatura e insegnò nell'Istituto Superiore di Magistero di Firenze e nelle Università di Messina e di Genova fino al 1931. Oltre che con una cultura giuridica, il Rensi perveniva alla filosofia con buoni studi letterari e con studi classici, ai quali lo aveva indirizzato il suo maestro Giuseppe Fraccaroli. Ciò ha fatto

dei positivisti e dei neokantiani vecchi e nuovi, e, dall'altro, quando ancora la filosofia del Croce e più ancora quella del Gentile non si erano affermate e poi contro di esse dopo (con sempre crescente violenza), elabora le prime linee della sua filosofia scettica, che, malgrado dall'idealismo influenzata, è presentata dallo stesso Autore come la più netta antitesi di questo.

Dopo i primi articoli e scritti di politica militante (allora il Rensi era socialista, perchè nel socialismo vedeva uno sforzo d'idealità), i problemi più propriamente filosofici attirano l'attenzione del Rensi, il quale dal 1901 si occupa poco di politica e medita sulle eterne contraddizioni del pensiero umano e sull'invincibile illogicità della natura. Nascono così, a detta dello stesso Autore (90), i primi scritti scettici, quali, tra gli altri, le *Antinomie dello spirito* (1910), *Il fondamento filosofico del diritto* (1912), *Formalismo e amoralismo giuridico* (1914), *La Trascendenza* (1914) (91). In essi l'atteggiamento antidommatico, l'insistenza sulla contraddittorietà e l'inconcludenza di ogni dottrina filosofica, la conclusione nullistica o scettica riguardo all'individuo e alla sua libertà denotano che il R. è già uno scettico (92).

---

di lui anche uno scrittore efficace, molto letto anche fuori della cerchia ristretta degli studiosi di filosofia, quantunque non di rado nei suoi scritti la rettorica la vinca sull'eloquenza. Il R. è morto a Genova il 9 febbr. 1941.

(90) *Lineamenti di filosofia scettica*, pp. VI-VIII.

(91) Questi ultimi sono gli scritti del R. tecnicamente meglio costruiti, freddi nello stile, ma esenti dai paradossi e dalle tesi cervellotiche, di cui non difettano gli altri.

(92) Nel programma dettato per la rivista *Coenobium* (1906), si affaccia già lo scetticismo. « Qualche millennio di svariate ipotesi metafisiche e un secolo di educazione strettamente scientifica hanno tolto al pensiero contemporaneo ogni rigidità dogmatica. Noi possiamo comprendere e, quasi diremmo, accogliere nel più intimo del nostro spirito le ipotesi, le tendenze, le soluzioni più opposte: la fede, come la negazione; la concezione finalistica di un mondo che si avvia a una sistemazione sempre più razionale e buona, come quella di un universo privo di qualsiasi meta morale e in cui l'unica apparente razionalità è quella che vi proietta il nostro potere d'illusione. Tutte le soluzioni noi comprendiamo od amiamo, perchè di tutte scorge le ragioni profonde la nostra anima multipla ».

Vari fattori concorsero a dargli la piena consapevolezza della « sua propria e costante natura » di scettico (93) e precisamente l'approfondimento degli studi di diritto (nel quale è impossibile fondare l'universalità dello spirito), la lettura dei libri del Renouvier, la ristampa della traduzione di L. Bissolati delle *Istituzioni Pirroniane* di Sesto Empirico, la Guerra (94), ed anche il pensiero del Croce e del Gentile, « assurdo, precisamente in quanto vuol porsi come sistema dell'« assoluto », ma se non altro « ottimo stimolante al pensiero », « eccellente acciarino intellettuale » (95). *I lineamenti di filosofia scettica* chiarirono il R. a se stesso e rappresentano il centro della fase scettica della sua filosofia.

Alle domande che riguardano i fondamenti ultimi della conoscenza umana, secondo il R., nessun sistema risponde in modo definitivo: nè l'idealismo, nè il materialismo, nè il positivismo, nè il teismo, in quanto nessuno di questi sistemi può dare una dimostrazione logica del suo punto di vista e tale da imporsi come la verità assoluta e definitiva. Tutte le ipotesi possono essere vere, ma precisamente perchè tutte possono esser vere, nessuna è vera; la verità dell'*una* condanna la verità dell'*altra* e la *mia* ragione è la negazione dell'*altrui* ra-

(93) *Lineamenti*, p. XII.

(94) Così scrive lo stesso R.: « Ultimo fattore (*last not least*) fu la guerra che mi pose impetuosamente sotto gli occhi la terribile e vissuta grandiosa messa in scena di quelle contraddittorie inflessibili certezze ed « evidenze intellettive » dello spirito umano, la cui sicurezza ed « intellettività » unita alla contraddittorietà, costituisce la prova più semplice e sicura dell'inesistenza d'una universalità e comunità di ragione e quindi il fondamento più chiaro dello scetticismo » (*Lineamenti*, pp. XV-XVI). — La prima Guerra mondiale, com'era naturale, esercitò una grande influenza sulla filosofia. Oltre allo scetticismo del R., essa come abbiamo visto, portò l'ALIOTTA ad abbandonare lo spiritualismo teistico e a maturare lo «sperimentalismo». Essa distaccò dal Croce molti spiriti insoddisfatti della frigidità dello storicismo e li orientò verso l'attualismo del Gentile, più rispondente alle esigenze morali e religiose. I più pensosi di questi stessi uomini, insoddisfatti anche dell'immanentismo attualistico, da alcuni anni, puntano decisamente verso un nuovo spiritualismo cristiano.

(95) *Lineamenti*, pp. XII-XVII.

gione (96). Lo scettico, che considera nel loro insieme i vari punti di vista, si accorge che nessuno di essi rispecchia una verità obbiettiva, impersonale, universale (97). Lo scettico, dunque, non è colui che non ammette nulla di vero, ma chi « diviene ed è tale appunto perchè in un dato momento gli balena una certa idea come verità, in altri momenti scorge l'impossibilità di affermarla vera o gli rilucono come vere idee diverse, sicchè il dogmatismo di un istante o d'un periodo non è esso stesso che un momento del complessivo scetticismo. Carattere essenziale dello scetticismo è veramente l'essere trasmutabile in tutte le guise, cioè scorgere e sentire intimamente, non tanto, in via preponderante e in prima linea, la falsità, quanto la verità *possibile* di tutte le tesi opposte » (98). Ogni verità ha contraddizioni esterne e contraddizioni interne. Non c'è dunque, una ragione universale ed erra l'idealismo quando ammette l'« universalità dello spirito » (99). La ragione è « pluriversale » e non vi è una Ragione in cui la molteplicità degli spiriti si possa accordare. Non ci sono, pertanto, nè Ragion Pura, nè Ragion Pratica, nè Diritto, nè Filosofia, ma moteplici ragioni e volontà, molteplici punti di vista filosofici. Ognuno di questi è vero, ma non

---

(96) « Perciò i vari punti di vista filosofici per quanto contradittori e dibattentisi in un reciproco conflitto non risolubile in alcuna unificazione, sono tutti veri in ciò che ciascuno è la verità per colui che lo fa suo, per quello cui lo rende vero l'irremovibile credenza profonda, per chi lo ha foggiato e vi ha ardentemente aderito con la passionale e imperiosa necessità che prova il suo spirito di vedere le cose in un certo modo » (*Idem*, p. 294).

(97) Il Barbagallo (*op. cit.*, p. 328-30) riconduce la posizione del Rensi a quella che G. Ferrero espone nel suo libro *Fra due mondi*, Milano, Treves, 1913.

(98) *Idem*, p. XXVI, n. 1.

(99) Sia in quest'opera, come nelle altre, il R. polemizza sempre contro l'idealismo del Croce e del Gentile in maniera violenta e pungente. Da parte loro, gl'idealisti hanno risposto con gli stessi metodi. Ciò ha impedito che il Rensi si rendesse conto delle esigenze dell'idealismo e gl'idealisti di quelle dello scetticismo del R. La polemica, condannabile anche per questo, non ha permesso alle due parti avversarie di guardarsi con occhio sereno e di riconoscersi, in molti punti, l'una nell'altra.

è la verità. Riconoscere ciò e concludere che è impossibile toccare il fondo delle cose (100), è l'attitudine mentale propria dello scetticismo.

Di fronte a tale molteplicità di opinioni, lo scettico non resta indifferente e non predica l'atarassia, anzi è con tutte le « credenze » e con tutte le « fedi », purchè siano considerate come « fedi » e « credenze » e non si pretenda di farle passare « come pronunziato della ragione in sè » della « fantastica » ragione pura (101). « Lo scetticismo nasce dunque inizialmente non dalla mancanza e dal vacillamento, ma anzi dalla fermezza di fede. Non perchè io non creda, ma perchè gli altri non credono come me. Non tanto perchè io come uomo non abbia le mie credenze, ma perchè vedo altri, altre ragioni umane, credere l'« assurdo », quello che a me pare, che son «certo» essere l'"assurdo" » (102). Pertanto, perchè lo scetticismo si regga, non è necessario che il « niente è vero » abbia una portata universale ed assoluta. Il « niente è vero » si riferisce solo alle affermazioni della filosofia (alle interpretazioni metafisiche della realtà) e non a quelle pratiche, « come prova il fatto che quella proposizione è dagli scettici opposta appunto alle costruzioni filosofiche e non all'uomo comune e alla sua credenza pratica nell'esperienza fenomenica » (103).

---

(100) « Orbene: quando lo scettico dice: io nego che si possa conoscere la verità intorno agli ultimi fondamenti della conoscenza e dell'essere, intorno alla realtà nella sua relazione a quelli, intorno alle cause che determinano il mondo e la vita umana: egli ha formulato uno scetticismo che investe tutta la filosofia e che sfugge interamente alla concreta confutazione » (*Lineamenti*, pagina XXI).

(101) « Tutto è possibile, nel senso che nulla si può confutare, come possibilità o credenza, nulla si può espungere dal campo della ragione; tutto è impossibile nel senso che nulla, nel campo della speculazione filosofica, si può dimostrare con forza di esclusione come risultato unico attendibile e vero della ragione teoretica pura » (*Idem*, pp. XLI-II).

(102) *Idem*, p. XIV. Cfr. anche *L'orma di Protagora*, pagine XII-XV.

(103) *Idem*, pp. XXII-XXIII e n. 1. — Il R. cerca addentellati per la sua tesi in tutta la storia della filosofia forzando, a volte nella maniera più paradossale, l'interpretazione di sistemi

La filosofia, nell'impossibilità di risolvere i massimi problemi, è « *al di là del vero e del falso* » (104). Come l'arte, non le è possibile « dimostrare », ma di far « sentire »: la filosofia è « lirica » senza essere dilettantismo (105).

Significativa l'applicazione che di questi suoi principii fa il Rensi al diritto. Come non vi è una ragione teoretica universale, così non c'è una ragione pratica (volontà oggettiva), che costituisce il principio comune di ogni singola azione e di ogni volizione individuale. Per conseguenza, non può esserci una legge giuridica fondata sul consenso di tutte le singole ragioni. E allora, mancando una norma oggettiva, come la ragione, anche nel campo pratico, risolve i problemi che le si affacciano? Il R. risponde: ricorrendo a mezzi extrarazionali, quali la guerra, la rivoluzione, la violenza, le decisioni autoritarie, ecc. Tale principio l'A. svolge nel volume *La filosofia dell'autorità* (1920), dove sono sottoposte a critica serrata il liberalismo e la democrazia (106).

Così il R. si avvia a concludere che « tutto ciò che è reale è irrazionale, tutto ciò che è razionale è irreale », cioè mera aspirazione e costruzione fantastica, di contro alla realtà che è governata e sospinta ad un eterno divenire dall'irrazionalità che la costituisce. La forza dello scetticismo, contro le apparenze, è precisamente nel dimostrare l'irrazionalismo con le « ragioni » (107). Ma

---

o di singole proposizioni staccate, con mancanza di ogni senso storico. Vuol persino dimostrare che il carattere essenziale della filosofia italiana è lo scetticismo!

(104) *Lineamenti*, p. 306.

(105) *Idèm*, p. 298.

(106) Quasi contemporaneamente, il R. applica all'estetica i suoi principii scettici nel volume *La scepsi estetica* (1919), dove con lo stesso metodo, prova che non è possibile dimostrare la razionalità dell'arte, la quale è bello e brutto, imitazione e creazione, ecc. Non c'è pertanto un « bello estetico » universale, valevole per tutti, ma un bello che tale sembra ad un americano e brutto ad un europeo e viceversa, ad un antico sì e a un moderno no, ecc.

(107) « Appunto il fatto che l'irrazionalismo stesso si dimostra mediante *ragioni*, mediante la *ragione*, attesta la sua fonda-

già il R. conchiude nella disperazione o nell'acquiescenza o noncuranza: « Tienti tranquillo, non val la pena di affannarsi a cambiare, chè tanto su per giù tutto è lo stesso » (108). Siamo così arrivati all'ultima fase dello scetticismo rensiano, materialistico-pessimista, che s'inizia con il libro *Interiora rerum* (1924).

In quest'opera lo scetticismo sbocca nel pessimismo. Il male e l'errore costituiscono la molla della storia: si va avanti, per fuggire dal presente, per cercare la razionalità e il bene che non sono mai reali: realtà dell'irrazionale, irrealtà del razionale. E il tempo c'è « unicamente perchè essendo ogni presente sempre assurdo e male, cioè essendo la realtà, che è assoluto presente, sempre irrazionale, si fa di continuo un *poi* per uscire sempre dall'*ora*, per liberarsi, passando ad un altro momento, dal male che in ogni *adesso* c'è » (109). Il tempo (e il ragionamento vale anche per lo spazio) « è dunque la categoria dell'irrazionale e del male, la condizione e la concomitanza necessaria dell'esistenza di questi. Se si fosse nel bene, non ci sarebbe più tempo, si starebbe ». L'uno dovrebbe essere la razionalità, i più sono l'irrazionalità, l'assurdo; ma l'uno è il nulla (uguale a zero), e la realtà « è uguale ad assurdo » (110). La tesi idealistica sull'essenza della storia dev'essere, dunque, rovesciata: il processo non s' trova sempre nel vero e nel bene, in un eterno più vero o meglio, ma il processo, la storia ci sono perchè ogni presente è sempre falso e male; « non perchè lo spirito è sempre nel bene, ma perchè è sempre nel male. La storia non è che un continuo volere uscire dal presente e uscirne di fatto; mossa da ciò che il presente (la realtà) è sempre male » (111).

---

tezza. Perchè quel fatto comprova che dalla ragione medesima sorgono gli argomenti contro se stessa; ossia che la ragione medesima si nega e si demolisce da sè... » (*Le ragioni dell'irrazionalismo*, pag. 7).

(108) *Idem.*, p. 203.

(109) *Interiora rerum*, p. 172.

(110) *Idem*, pp. 173-74.

(111) Se tutto è irrazionale, il *caso* governa il mondo: « raggi causali, infiniti nello spazio e nel tempo, s'incrociano turbinosa-

Come liberarsi da questo tormentoso avanzare di male in male? Col ritorno alla natura inconscia, dove non si valuta, non si approva, non si giudica, dove non si pensa al dover essere, ma ci si appaga, inconsapevoli, a ciò che semplicemente è. Bisogna far tacere la ragione e fermarsi ai dati dei sensi. Lo scetticismo, infilata la via del pessimismo, sbocca nel materialismo di *Realismo* (1925) e di *Materialismo critico* (1927). Un'interpretazione paradossale del kantismo (112), il vecchio positivismo, l'empirio-criticismo e il neorealismo americano sorreggono il materialismo fenomenistico del Rensi. Le sensazioni sono esse stesse il mondo e non c'è un mondo distinto o diverso al di là delle sensazioni e da queste

---

mente e ciecamente interferiscono sulle nostre vite. Dovunque ci troviamo, siamo sempre in una battaglia in cui ci piovono attorno le palle, senza che ce ne accorgiamo. Dovunque conduciamo la vita, questa è sempre come l'uscita dalle trincee e l'andar incontro al nemico invisibile che spara » (*Le Aporie della Religione*, pp. 66 e segg.). Tuttavia l'esperienza del male è utile ed educativa, perchè fa sentire appassionatamente il desiderio del bene. In una pagina, fitta di paradossi e di contraddizioni, ma pur bella, il R. scrive: « E tu senti che appunto questo tuo crucciarti, senza fini personali, per il trionfo del male, è l'elemento più nobile del tuo spirito; e che, posto che vi sia un giudizio futuro che scruti le reni degli individui, ciò che recherai innanzi al Giudice per controbilanciare le tue colpe e deficienze, i tuoi vizi e le tue passioni, sarà unicamente questo tuo dolore e cruccio senza scopo per lo spettacolo del male che celebra il suo splendido e onnipotente trionfo » (*Passato, Presente, Futuro*, p. 69).

(112) Secondo il R., fenomeno e cosa in sè s'identificano come realtà incosciente, extrasoggettiva. Il fenomeno è indipendente dall'io empirico, e pur conoscibile come tale, è il vero noumeno, il reale privo di soggettività, di spiritualità. L'io non è che un insieme di rappresentazioni, che nascono dopo una lunghissima esistenza ed evoluzione della realtà fenomenica, e dunque l'io, la coscienza, ha origine da questa. — Giustamente l'Aliotta (« Logos », 1928, pp., 187-88) osserva che la scepsi del R. si è fermata a metà, cioè s'indirizza alle ipotesi filosofiche e non alle pretese verità scientifiche (il R. è stato sempre dommatico rispetto alla scienza) e perciò ha potuto giungere al materialismo. Osserva ancora che il R. ammette una relazione nelle cose prima del sorgere della coscienza (le cose son tali da poter essere sentite e conosciute, quando sorgerà il soggetto). Ciò implica una finalità che può aver senso in una concezione teistica, ma non in una materialistica.

conosciuto: il mondo è l'insieme delle sensazioni, degli aggregati spazio- temporali, un fascio di impressioni, come ha detto lo Hume. L'io è anch'esso un gruppo di sensazioni: non c'è altra realtà oltre quella che gustiamo, palpiamo ecc. e distinta dalle sensazioni olfattive, tattili, ecc. Così il materialismo del Rensi si sforza, nel tentativo di non trasformarsi in un'ipotesi metafisica, di contrastare il meno possibile con il precedente scetticismo.

Da questa forma di fenomenismo integrale a sfondo pessimistico si corre di filato all'ateismo. E dell'ateismo, come dello scetticismo, il Rensi ha scritto l'*Apologia*: lo considera « la più alta e pura di tutte le religioni » e reputa superfluo per la « salvezza » il credere nell'esistenza di Dio. « Dio. Non ti vedo e ti nego, ma ti sento in me, opero « come se » tu esistessi e mi salvo lo stesso proprio con questa negazione » (113). Nel nullismo si è esaurito il ciclo del pensiero del Rensi. « La esperienza di una lunga esistenza lo ha convinto che dolore e male sono ineliminabili dalla vita, che vivere è patire e far patire e che per esser buoni bisogna esser morti alla vita. Il suo pessimismo è divenuto totale nullismo, disperazione senza più luce di speranza » (114).

Dare una valutazione del pensiero del Rensi, così sfuggente e in rottura con tutte le buone regole della ricerca filosofica, presentato come stato d'animo o come lirica, non è possibile e non avrebbe nemmeno im-

---

(113) *Schegge*, pp. 39 e segg. — Sia per la tormentosa smania di andar sempre contro corrente, sia per gli sviluppi che ha avuto il suo scetticismo, il R., critico della democrazia, si fece poi difensore di essa.

(114) A. Tilgher, *Filosofi e moralisti del novecento*, p. 294. — Nei saggi postumi, raccolti a cura del Tilgher sotto il titolo *La morale come pazzia*, il R. critica le etiche razionalistiche, edonistiche ed utilitaristiche e traccia un abbozzo incompleto di una morale estremamente antiutilitaria, assolutamente adogmatica, individualistica, scettica nel senso della reiezione di ogni universalismo e razionalismo, religiosa nel senso d'ispirata unicamente « dallo Spirito di Dio che soffia dove vuole e tu non sai nè donde viene nè dove va ». Morale, dunque, « mistica », nel senso che questa parola può avere in una filosofia scettica e irrazionalistica.

portanza. Certo nessuno può misconoscere i pregi che ha il Rensi come scrittore, ma anche qui non bisogna esagerare. L'asprezza polemica, le tirate a razzo, l'abbondanza d'immagini possono colpire un lettore che si accontenta di poco, ma non bastano a formare un vero scrittore. È anche vero che il Rensi ha contribuito a tenere agitate le acque della nostra filosofia, ma è pure vero che, chi per tutta la vita si limita ad agitarsi e ad agitare, alla fine finisce per agitarsi da solo e per conto proprio. È vero ancora che egli ha fatto convergere nel suo pensiero tutti gli argomenti del relativismo contemporaneo — ha tratto elementi da ogni forma di scetticismo antico e moderno, dal positivismo, dal pragmatismo, dal bergsonismo, dal nostro idealismo, dal neorealismo, dall'empiriocriticismo, ecc. — ma è ancor vero che tali elementi molteplici e spesso contrastanti non hanno trovato in lui una visione netta e precisa, ma hanno continuato sempre a tumultuare. Nell'apparenza sembra diversamente, ma in realtà il Rensi, ingegno più sottile che dialettico, difettoso di senso storico, tenta gli accostamenti e le identificazioni più acrobatiche con il metodo della pinza (staccare un autore dal suo ambiente storico, un'opera dal complesso delle altre dello stesso autore, una pagina dall'insieme di un volume, ecc.), per modo che la sottigliezza dell'analisi, in questo tormentatissimo tormentatore, si risolve in un'analisi senza finezza. Anima inquieta, porta sempre, in ogni suo scritto, l'ansia e il tormento della sua eterna inquietudine, che, a volte, sa anche suscitare negli altri. La sua dolorante, indomabile e crediamo sincera passione di cercar sempre per demolire e di demolire per frugare ancora (115); il suo stesso continuo avvolgersi nelle contraddi-

(115) Come scrive lo stesso R., chi afferma l'inesistenza della razionalità e l'assurdo radicale del mondo, non asserisce questa tesi con compiacimento e soddisfazione. « Chi enuncia quella tesi, la annuncia piangendo lagrime di sangue per ciò che è *costretto* a constatare e ad asserire ». È costretto a farlo perchè così è, ma « con indignazione e desolazione e ribellione morale per la constatazione imposta sfortunatamente dai fatti... » (*Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 8).

zioni e nei contrasti tra la realtà dell'irrazionalismo e la volontà di bene, tra la negazione materialistica e una persistente concezione aristocratica della morale, tra l'apologia dell'ateismo e le forti simpatie per il Cristianesimo come morale; il suo proposito, da cavaliere antico, di difendere sempre le cause perdute e di abbandonarle e combatterle quando sono vittoriose, son tutte cose che ispirano certamente comprensione ed anche rispetto. Ma, a parte ciò, il suo come qualunque altra forma di scetticismo, malgrado le reiterate e calorose difese del Rensi, quando pretende di essere un atteggiamento positivo, cioè di porsi come sistema, ripugna alla ragione, perchè alla ragione ripugnano le contraddizioni. Scagionarlo da queste è possibile cadendo in nuove più clamorose contraddizioni, come capita al Rensi. Così quando egli afferma che lo scetticismo non dice che nulla è vero, ma che non c'è una verità obbiettiva e che lo scettico crede a tutte le verità, risolve lo scetticismo in un « dogmatismo moltiplicabile all'infinito » (116). Senza dire che non si può parlare di verità relative o opinioni senza presupporre, almeno tacitamente, una verità assoluta. Tanto è vero che, per il Rensi, la negazione della verità è la verità definitiva ed eterna. Similmente la molteplicità dei soggetti gli si trasforma nella categoria della molteplicità, in un principio metafisico. E se il Rensi vuole diversamente, dobbiamo dire allora che la molteplicità delle opinioni come la molteplicità dei soggetti sono anch'esse delle opinioni (117). Del pari l'argomentazione del Rensi che c'è storia perchè il presente (reale) è male e solo male, è un sofisma. C'è storia, invece, perchè il presente non è male, ma un bene insufficiente e perchè, c'è, se non altro, la speranza di migliorarlo (il dover essere non può essere una chimera o un inganno, perchè tale convincimento fermerebbe ugualmente la storia). Se tutto fosse male non

---

(116) E. Chiocchetti, « Riv. di filos. neosc. » 1919, fasc. 4-5, pagina 433.

(117) Contro questa posizione sono ancora validi gli argomenti notissimi di Socrate contro Protagora nel *Teeteto*.

ci sarebbe storia lo stesso. E ancora il dire che il male è utile perchè ci fa sentire il desiderio del bene, nella filosofia del Rensi, è un'affermazione senza significato. Come possiamo sentire il desiderio di ciò che non esiste? E anche se lo sentissimo, come potrebbe essere utile, educativo il desiderio del nulla?

Il Rensi conosceva il pensiero classico e alla maniera di esso ha fatto suo il tormentoso problema della realtà fisica ed umana, del divenire. Per il greco, in fondo, il divenire restò sempre qualcosa d'inspiegabile, d'irrazionale. Da qui la necessità di crearsi un mondo ideale, perfettamente razionale e di contrapporlo al nostro. Il Rensi, da contemporaneo, ha penetrato il duplice mondo dei Greci, ma ha eliminato la realtà del mondo ideale, e conservato quella del nostro mondo, concepito alla maniera greca. Il suo irrazionalismo è quello di una classicità puramente dionisiaca, al quale la mentalità critica più moderna ha dato le armi per combattere l'elemento apollineo.

Lo spirito del Rensi è stato sensibile al dolore, al male e all'ingiustizia presenti nel mondo, e tanto ripugnante ai due ultimi. Ciò lasciò sperare che il vecchio filosofo avrebbe finito per respingere una parte del suo *Testamento filosofico* (la realtà è « *Atomi e vuoto* ») e per risaldare ed approfondire l'altra: « *e il Divino in me* ». Ma così non è stato, e noi dobbiamo concludere che se tutta la realtà fosse davvero atomi e vuoto, il Rensi in se stesso non avrebbe potuto trovare altro che materia. Sentire in noi il divino, è esser certi che questa scintilla riempie il vuoto, disperde gli atomi e dà alla vita un significato diverso da quello che lo scettico presume darle (118). Così com'è stata, fino alla sua morte, la filosofia del Rensi, in questo periodo di reazione all'idealismo e di orientamento deciso verso forme sistematiche, ci appare quasi come un anacronismo. Egli però resta come un bell'esempio di filosofo che ha saputo vivere il dramma della filosofia, che è il dramma dell'uomo; che ha cercato la ragione, il bene e Dio senza riuscire a tro-

(118) M. F. Sciacca, « Italia che scrive », 1939, n. 8-9 p. 214.

varli. Il Buonaiuti, forse non inesattamente lo ha definito « lo scettico credente ».

8. *Lo scetticismo e il solipsismo di A. Levi.* — Una maggiore coerenza di pensiero e una più salda preparazione filosofica, a differenza del Rensi, si riscontra nella produzione di ADOLFO LEVI (119), insigne storico della filosofia. Già fin dal 1913, nell'opera *La fantasia estetica*, il Levi ha sostenuto l'impossibilità (evidentemente contro l'estetica del Croce) di dare una spiegazione assoluta della creazione artistica. In un articolo del 1918 (120), discutendo un'opera dell'Aliotta, egli già enuncia la sua posizione filosofica: sul terreno teoretico il solipsismo non si può oltrepassare, in quanto qualunque affermazione di realtà oggettiva implica l'attività del soggetto; soltanto per un'esigenza morale io attribuisco realtà autonoma alle altre persone. Questi due punti costituiscono il fondamento del volume *Sceptica* (1921), l'opera più sistematica che si abbia sul solipsismo, che cade all'epoca del fiorire dell'attualismo del Gentile, accusato appunto più volte autorevolmente di solipsismo.

Il Levi muove da « premesse scettiche »: nulla teoreticamente può liberarci dal dubbio che il pensiero sia intimamente viziato, tranne che un atto di fede. In altri termini, « senza una credenza (che essendo iniziale e ingiustificata, non ha alcun fondamento razionale), non c'è modo di sottrarsi allo scetticismo, che appare già così la posizione più rigorosa per chi non voglia cedere alla *volontà di credere*, sia pure nello stesso pensiero » (121). L'errore, inoltre, è « un motivo fortissimo di diffidenza nel valore conoscitivo del pensiero: *Falsus in uno, falsus in omnibus* ». Basta che il pensiero, sia pure il *mio pensiero* e sia pure una volta sola sia caduto in fallo, per perder la fiducia nella veridicità della mia cono-

(119) A. LEVI è nato a Modena nel 1877. È stato prof. di storia della filosofia fino al 1938 nella Università di Pavia; dal 1944 è ritornato alla cattedra.

(120) *Sul concetto della realtà e sul problema del male.*

(121) *Sceptica*, p. 4.

scenza (122). Nè lo scetticismo, come sostengono i suoi obbiettatori, è una tesi indiscutibile, perchè, dice, l'Autore, io non ammetto che il mio dubbio sia *vero*, « ma invece anche le mie conclusioni scettiche sono colpite dallo stesso dubbio che esprimono rispetto ad ogni e qualsiasi tesi dogmatica; uno scetticismo dogmatico è certamente contraddittorio, ma quello che io presento è scettico anche rispetto a se stesso » (123).

Ciò non significa però concludere al dubbio universale, perchè c'è una gerarchia dei dubbi, una distinzione di privilegio tra le nostre cognizioni, senza che nessuna sia assolutamente certa. La ricerca poi, quale che sia la forza del dubbio, è un dovere, un'obbligazione morale (124). Tra le rovine che il dubbio semina (il Levi prende sotto il fuoco delle sue critiche le più importanti concezioni metafisiche), noi tuttavia possiamo (anzi dobbiamo) « tentare di riconoscere se vi sia una via per giungere a una concezione del reale meno incerta, meno discutibile delle altre, derivandola da quelle condizioni del conoscere che appaiono meno facilmente vulnerabili dal dubbio universale ». Lo scetticismo teoretico del Levi si presenta come probabilismo, che ricerca « una metafisica plausibile se non certa » (125).

In questa ricerca non dobbiamo dimenticare *il* presupposto fondamentale: gli oggetti come pensabili implicano il *mio* soggetto, il *mio io* che pensa e dunque il mio io è il presupposto « più fondamentale di tutti ». La premessa del Levi è quella stessa dell'idealismo o meglio di una forma di esso e la critica delle varie metafisiche è fondata sullo stesso principio: le metafisiche si fondano su una concezione realistica e ad essa concludono, in contrasto con il presupposto fondamentale del conoscere,

---

(122) *Idem*, pp. 5-6.

(123) *Idem*, p. 16.

(124) Si badi che ciò per il L. non significa che la teoreticità debba trovare un sostegno nella moralità, dove la maestà e dignità delle leggi non ammettono dubbi. Per il L. teoreticità e moralità « costituiscono due funzioni spirituali autonome, indipendenti, sicchè è vano voler subordinare l'una all'altra » (*Idem*, p. 29).

(125) *Idem*, p. 17.

che è il *mio io personale* pensante. « Lo stesso concetto di essere e di realtà è una produzione del mio pensiero; l'affermazione di un reale che può esistere indipendente da me presuppone implicitamente il mio stesso pensiero che lo pone e lo contempla ». Perciò si è costretti, per quanto il pensiero possa ripugnare a questa conclusione, « a giungere al solipsismo più radicale e più intransigente » (126). Il presupposto della conoscenza ci porta a concludere che essa non va oltre il nostro io, l'*hic et nunc*. Tuttavia il solipsismo è concezione più plausibile e meno insoddisfacente di tutte le altre e, allo stato attuale delle cose, è pertanto la *meno* dubbia e la più probabile.

Se passiamo però dal campo teoretico a quello pratico, il solipsismo presenta una gravissima difficoltà. Io son costretto a riconoscere, dice il Levi, che tale concezione « mi isola dalla vita vissuta e non dà appagamento alle domande più urgenti della mia coscienza, le quali mi impegnano di riconoscere altri esseri simili a me, altre persone umane, fornite di propria dignità e di proprio valore; talchè fra le esigenze del mio pensiero e quelle della mia coscienza etica regna un dissidio insanabile, e io debbo agire in modo non conforme alla concezione che mi sono formata del reale. È ben vero che si tratta di due funzioni distinte, che perseguono fini diversi; ma una sofferenza profonda mi assale quando mi vedo diviso come in due e non trovo modo di conciliare in una sintesi unitaria il pensiero e la condotta » (127). Queste ed altre difficoltà del solipsismo (128) ven-

---

(126) *Idem*, pp. 177-178. — La differenza tra il Levi e l'attualismo (da cui deriva la diversità delle due conclusioni) risiede nel fatto che il Levi non ammette altro soggetto se non il *mio* soggetto, mentre gli attualisti distinguono tra l'io e l'Io puro. La discussione intorno al solipsismo e ai suoi rapporti coll'idealismo è stata, ed è un po' ancora, una delle più dibattute ed appassionanti. Vi hanno partecipato il Croce, il Gentile, il Varisco, il Pastore, il Castelli, ecc. Il libro del Levi è stato il centro di questa discussione ed è qui la sua maggiore importanza nella nostra filosofia contemporanea.

(127) *Sceptica*, p. 195.

(128) Problema del tempo (come sorge nella mia coscienza l'illusione del tempo?), dissidio tra soggettività ed attività (cioè

gono a confermare le premesse scettiche. Il solipsismo, la più plausibile delle metafisiche, proprio perchè anch'esso insufficiente e difettoso, è un collaudo dello scetticismo. Però, malgrado tutto, conclude il Levi « io debbo ascoltare la voce della mia coscienza, anche se non so darmi ragione del dramma della vita e della morte, se non vedo a quale fine tendono, anzi se tendano a un fine, gli sforzi, le lotte, i dolori degli esseri viventi ». « Fa ciò che devi », mi ordina la mia coscienza, « agisci come se la vita avesse un significato »; e io l'ascolto e cerco di conformarmi alla sua voce. Forse nulla ha significato e tutto è vano, « ma forse, è meglio così; fare il proprio dovere sapendo che la lotta sarà coronata da successo sarebbe troppo bello e troppo facile: forse, è meglio lottare, perchè è dovere, malgrado tutto, soltanto perchè la coscienza l'impone. « Fa ciò che devi, avvenga che può » (129). Così, « allo scetticismo teoretico si contrappone il dogmatismo etico » (130).

Della filosofia del Levi non è necessaria una critica, perchè l'ha fatta lo stesso Autore. Un sistema il quale conclude al dissidio insanabile tra l'attività teoretica e l'attività pratica e mette in guerra il mio pensiero e la mia coscienza, è una filosofia già criticata nella sua stessa formulazione. O il solipsismo è una posizione metafisica e allora non può fondarsi su premesse scettiche, o

---

l'io avverte di possedere una esperienza che non ha prodotto e che perciò non può spiegare), problema insoluto del rapporto tra l'uno e il molteplice.

(129) *Sceptica*, pp. 195-96.

(130) *Scett. e solips.*, cit., p. 30. — L'obbligatorietà di questa coscienza morale è sentita fortemente dal L. e, come è stato ben detto, essa informa la « storiografia dell'autore » (ALLINEY, *La filosofia di A. L.*, « Arch. di st. della filos. », 1935, p. 315), cioè il fondamento di quell'*onestà scientifica* e di quell'*obbiettività* del L. storico della filosofia. Per il L. scrivere intorno ad un pensatore, vedere i suoi problemi e le sue posizioni, implica da parte dello storico una responsabilità morale, che deve farlo, il più possibile, fedele interprete dell'autore che ha deliberato di studiare. A parte la questione dei rapporti tra filosofia e storia della filosofia, non c'è dubbio che il L., nell'applicazione del suo metodo storiografico, è un maestro di storia della filosofia.

si fonda su queste e allora, entro uno scetticismo che dubita persino del dubbio, non c'è più possibilità di distinguere tra più probabile e meno probabile. Quando il Levi risolve tutto il pensiero nei singoli e mutevoli stati psicologici e poi aggiunge che solo con un atto di fede (che non è razionale) possiamo attribuire valore al pensiero, si ferma alla pura constatazione psicologica. Ma anche il *dubitare* del valore del pensiero, dal suo punto di vista, deve essere un *atto di fede*, altrimenti sarebbe superato lo scetticismo. Atto di fede è dunque il credere, come atto di fede è il non credere nel pensiero. Lo scetticismo così inteso (dubita infatti anche di dubitare) si trasforma in un fideismo, che può esser vinto da un fideismo opposto. Così però siamo fuori della filosofia e di ogni possibilità di fare anche dei tentativi di costruzione filosofica. Scetticismo teoretico e dommatismo morale si riducono a due opposti *stati d'animo* e la filosofia cede il posto al puro *psicologismo* (131).

---

(131) L'irrazionalità dell'arte ha sostenuto anche GINO GORI nell'opera ampia e polemica *L'irrazionale*, risultante di una parte teoretica (*Filosofia ed arte*) e di una seconda parte (*L'eroe e la falce*), dove l'A., attraverso opere della letteratura contemporanea, applica le sue idee teoretiche. Per il Gori, l'arte, come la metafisica, è un prodotto dell'irrazionale. Essa è rivelazione e musicalità. Com'è evidente, il Gori dà battaglia all'estetica del Croce.

INDICE DEL I° VOLUME

INTRODUZIONE . . *pag.* 1

CAP. I - Il Pragmatismo . » 7

» II - Il Modernismo » 37

» III - Lo spiritualismo realistico . » 49

» IV - Gli sviluppi del positivismo e il fenomenismo » 71

» V - Gli sviluppi del neokantismo » 143

» VI - L'idealismo critico » 205

» VII - L'idealismo trascendentale . . » 311

» VIII - Relativismo e scetticismo . » 469

Finito di stampare il 31 marzo 1947
nella Tipografia Fratelli Bocca Editori
Milano

STORIA DELLA FILOSOFIA ITALIANA

DIRETTA DA M. F. SCIACCA

1. VANNI ROVIGHI S., *S. Anselmo e il secolo XI* . L. —
2. — *Il Secolo XII e i Pensatori minori del Secolo XIII* . . . . . » —
3. MASNOVO A., *S. Tommaso* . . . . » —
4. LAZZARINI R., *S. Bonaventura*, 1946 . . . » 400
5. VANNI ROVIGHI S., *Il Secolo XIV*, . . . » —
6. CARBONARA C., *Il Secolo XV*, 1943 . . . » 600
7. SANTONASTASO G., *Niccolò Machiavelli*, 1937 . » 250
8. ABBAGNANO, *Bernardino Telesio*, 1941 . . » 300
9. GUZZO A., *Giordano Bruno* . . . . » —
10. BONGIOANNI F. M., *I Pensatori minori del secolo XVI* . . . . . » —
11. ROSSI M. M., *Tommaso Campanella* . . » —
12. ALIOTTA A., *Galileo Galilei* . . . . » —
13. CAPOGRASSI G., *G. B. Vico* . . . . » —
14. CAMPO M., *I Pensatori minori dei secoli XVII e XVIII* . . . . . »
15. CERIANI G., *La Scolastica italiana dal secolo XV al secolo XIX* . . . . . » —
16. BONTADINI G., *Pasquale Galluppi* . . . » —
17. SCIACCA M. F., *Antonio Rosmini* . . . » —
18. STEFANINI L., *Vincenzo Gioberti*, 1947 . . » 600
19. BATTAGLIA F., *Giuseppe Mazzini* . . . » —
20. SCIACCA M. F., *I Pensatori minori della 1ª metà del secolo XIX* . . . . . » —
21. CARLINI A., *Roberto Ardigò* . . . . » —
22. ALLINEY G., *I Pensatori della 2ª metà del secolo XIX* . . . . . » 500
23. SCIACCA M. F., *Il Secolo XX*. 2 voll 2ª ed. (in corso di stampa) . . . » 1500